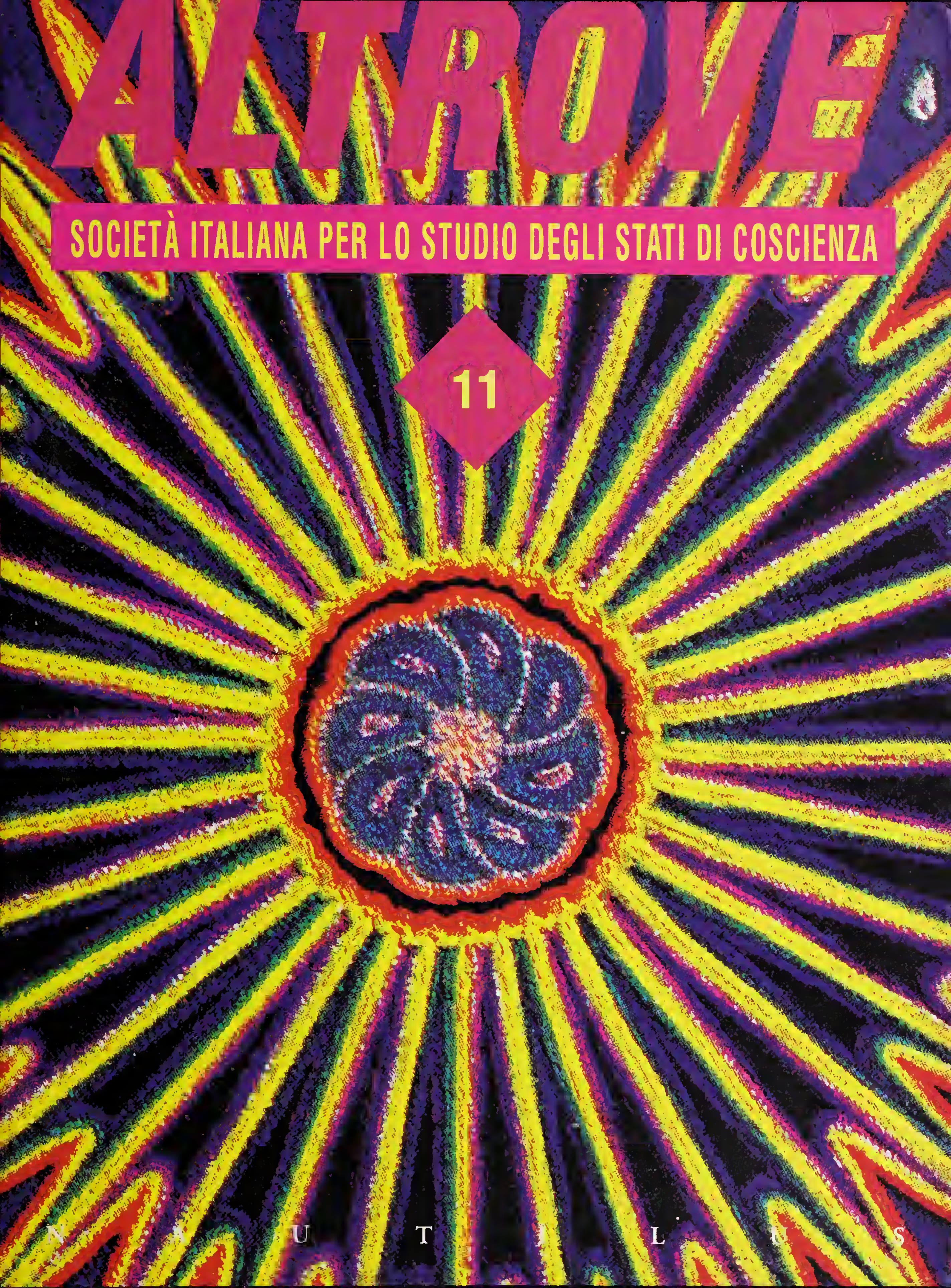

ALTROVE
SOCIETÀ ITALIANA PER LO STUDIO DEGLI STATI DI COSCIENZA
11
N A U T I L U S

ALTROVE # 11





Redazione:
ALTROVE
c/o SISSC
Casella Postale
10094 Giaveno - To

ALTR

Luglio 2004

NAUTILUS
C.P. 1311
10100 TORINO

OVE#11

SOCIETÀ
ITALIANA
PER LO STUDIO
DEGLI STATI
DI COSCIENZA

N A U T I L U S

INDICE

ALTROVE (annuario della SISSC) pubblica lavori riguardanti l'antropologia, la botanica, l'etnologia, la farmacologia, la neurologia, la psicologia e la storia delle religioni con particolare attenzione al campo in cui opera la Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza, cioè agli stati di coscienza ed ai mezzi, chimici e non, in grado di modificare tali stati. Esce, al presente, annualmente e pubblica articoli, rassegne, documenti di particolare rilievo, recensioni e segnalazioni.

Avvertenze per i collaboratori.

La collaborazione è libera. Gli articoli ed i contributi per la pubblicazione devono essere presentati dattiloscritti, ben leggibili, e possibilmente corredati da ampio materiale illustrativo coerente con il contenuto del testo. È preferibile, e vivamente raccomandato, l'invio dei testi anche su floppy disk (3.5", DOS, ASCII o Word) con allegata copia su carta.
I testi vanno predisposti per la stampa nella loro stesura completa e definitiva. Possono essere scritti in una delle seguenti lingue: italiano, francese, inglese e spagnolo. Se dattiloscritti è necessario che i testi siano predisposti su una sola facciata di fogli di formato A4 (30 righe a pagina per 60 battute a riga). Le parole da stampare in *corsivo* devono essere sottolineate una volta. La prima pagina del dattiloscritto deve portare solamente: a) nome e cognome dell'autore o degli autori; b) titolo del lavoro il più possibile conciso ma sufficientemente esplicativo; c) una breve scheda informativa sull'autore/autori ed eventuali indicazioni dell'Istituto, laboratorio di ricerca o Ente presso cui il lavoro è stato eseguito; d) indirizzo per eventuali comunicazioni.
Le note al testo, da evitare per quanto possibile, vanno numerate progressivamente tra parentesi ed inserite alla fine del testo. I riferimenti bibliografici seguono le note al fondo dello scritto.
I testi verranno sottoposti per l'accettazione al giudizio del comitato scientifico che si riserva la facoltà di accettare o meno i lavori, nonché di chiedere agli autori eventuali modifiche. I lavori, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Agli autori che lo richiedono esplicitamente vengono inviate le prime bozze di stampa; non possono essere accettate eccessive modifiche al testo.

SISSC

La **Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza** è stata fondata nel dicembre 1990. Essa si propone come sede aggregativa e di diffusione delle informazioni che riguardano il vasto e multidisciplinare campo di ricerca sugli stati di coscienza, un campo le cui tematiche possono spaziare dagli stati di possessione e di trance sciamaniche alla neurofisiologia degli stati estatici, dai nuovi movimenti religiosi e filosofici "psichedelici" alla storia del rapporto umano (tradizionale e scientifico) con i vegetali e i composti psicoattivi.

Il rapporto dell'uomo con i suoi stati di coscienza - siano essi indotti da tecniche sonore, di danza, di deprivazione sensoriale, di assorbimento di sostanze psicoattive - si perde nella notte dei tempi.
Ben oltre le diffuse manifestazioni repressive da un lato e le profanazioni deculturate dall'altro, la SISSC intende, attraverso le sue attività, apportare contributi informativi, di studio e di sperimentazione per una seria e libera ricerca sugli stati di coscienza.

Dal punto di vista operativo la SISSC è impegnata in una serie di iniziative di largo respiro:

1) la formazione di gruppi di lavoro che aggreghino i membri con comuni indirizzi di studio;
2) la gestione della Redazione Scientifica della rivista Altrove;
3) la pubblicazione di un bollettino interno, il Bollettino SISSC, che costituisce un modesto ma efficace strumento di circolazione di idee, proposte, opinioni, informazioni in genere;
4) in collaborazione con Case editrici attente alle tematiche portate avanti dalla SISSC, la realizzazione di due pubblicazioni annue, una delle quali sotto forma di monografia tesa al recupero di materiali storici relativi ai "classici" del pensiero enteogenico;
5) l'organizzazione o la partecipazione a stage, manifestazioni, seminari e analoghe iniziative.

Possono associarsi alla **SISSC** persone singole o gruppi e associazioni, purché interessati agli scopi della Società. Le domande di iscrizione, accompagnate da un sintetico curriculum vitae, vanno inoltrate a:

Casella Postale - 10094 Giaveno (TO)

L'accettazione delle domande, dopo ratifica del Consiglio Direttivo, sarà comunicata ai Richiedenti a stretto giro di posta. I nuovi Associati potranno allora versare la quota annua.
*La quota associativa per il 2003 di Euro **25** per i Soci Ordinari (la quota dà diritto ad accedere agli strumenti informativi approntati dalla Società, a ricevere gratuitamente il Bollettino d'inforrmazione SISSC, a partecipare gratuitamente a tutte le manifestazioni organizzate dalla SISSC) e di Euro **50** per i Soci Sostenitori (oltre ai diritti di cui sopra i Soci Sostenitori riceveranno gratuitamente tutto il materiale prodotto dalla SISSC: ALTROVE e le due pubblicazioni annue).*
Il versamento delle quote associative deve essere effettuato sul

conto corrente postale n° 40237109 intestato a:
SISSC, Stradale Baudenasca 17, 10054 Pinerolo (TO)

Tutta la normale corrispondenza (richieste di informazioni, domande di ammissione, comunicazioni varie) va indirizzata ESCLUSIVAMENTE alla Casella Postale di cui sopra.
L'indirizzo di posta elettronica della SISSC è il seguente: **sissc@ecn.org**.
Sito internet della Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza
www.ecn.org/sissc.

ALLUCINAZIONI: UNA PROSPETTIVA SULLA PSICOFISIOLOGIA DEGLI STATI DI COSCIENZA

Giuseppe G. PERFETTI
Ricercatore scientifico presso «Centro Studi e Ricerche Psicofisiologia Stati di Coscienza», Milano

...quando all'improvviso un coniglio bianco con gli occhi rosa le passò davanti di corsa. Non c'era niente di tanto eccezionale in questo, e Alice non pensò nemmeno che fosse tanto fuor dal comune sentire il coniglio dire fra sé: «Povero me! Povero me! Sarò in ritardo!». Quando ci ripensò più tardi si accorse che avrebbe dovuto meravigliarsene, ma in quel momento le era sembrato tutto piuttosto normale.

Alice nel Paese delle Meraviglie, Lewis Carrol.

CHE COS'È L'ALLUCINAZIONE?

L'allucinazione è una percezione che avviene quando la corteccia sensoriale è attivata in assenza di una corrispondente stimolazione dei recettori periferici, in altre parole è una percezione senza una fonte esterna (FERRIO, 1970; WEST, 1999). In ambito cognitivista (HOROWITZ, 1975), l'allucinazione è definita come un'esperienza mentale che si manifesta in forma di "immagini" derivate da una fonte di informazione interna, o percezioni erroneamente giudicate come provenienti da input esterni.

Le allucinazioni hanno le seguenti caratteristiche (WEST, 1962): fisicità, involontarietà ed intrusività, cioè non è possibile controllarne il sopravvenire, il contenuto e la durata, ma soprattutto hanno la qualità di "essere al di fuori" dell'osservatore.

In questa rassegna l'interesse è focalizzato sulle allucinazioni da deprivazione sensoriale, ipnagogiche, psichedeliche e psichiatriche, ma esperienze di tipo allucinatorio sono comunemente presenti in molti altri stati modificati di coscienza: transe ipnotica, estasi mistica, transe medianica, transe sciamanica, stati di possessione, esperienze extracorporee, vissuti di pre-morte, abductions, meditazione... (GAGLIARDI, 1993; WEST, 1999), è in ogni caso presumibile che il processo allucinatorio sia basato su comuni moduli neuropsicologicamente determinati.

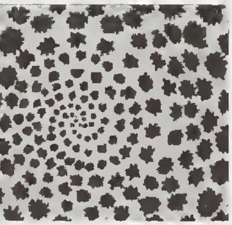
CLASSIFICAZIONE GENERALE: ALLUCINAZIONI ELEMENTARI E COMPLESSE

Le allucinazioni sono classificate sulla base della modalità psicosensoriale, poi suddivise in elementari (o semplici) e complesse (o strutturate) in rapporto al livello di strutturazione formale dell'"immagine" e alla discriminazione dell'oggetto percepito. Esperienze allucinatorie di diver-

sa modalità sensoriale possono verificarsi contemporaneamente, per esempio organizzandosi in percezioni visuo-acustiche.

ALLUCINAZIONI VISIVE Localizzazione anatomo-fisiologica: corteccia occipitale
-ELEMENTARI (o FOTOMI): flash (lampi colorati, bagliori luminosi, scintillii, spirali filamentose, caleidoscopie, luci, ombre) e forme geometriche (cerchi, quadrati, rombi, triangoli, reticolati... bi- o tridimensionali);
-COMPLESSE: persone intere, parti del corpo, animali, oggetti inanimati, scenari naturali, ambienti domestici e autoscopie (vedere sé stessi);

ALLUCINAZIONI UDITIVE Localizzazione anatomo-fisiologica: corteccia temporale
-ELEMENTARI (o ACOASMI): brevi suoni, fruscii, ronzii, fischi, rumori, sibili, tintinnii, fonemi indistinti, note musicali;
-COMPLESSE: parola, voci intelligibili, discorsi, canti, melodie musicali;



10

ALLUCINAZIONI SOMATO-CENESTESICHE Localizzazione anatomo-fisiologica: corteccia parietale;
-ELEMENTARI: alterazioni propriocettive ed enterocettive parziali, assenza di sensazioni somatiche, impressioni di paralisi o immobilità, pseudocinesie, brividi, effetti termici superficiali, dispercezioni con sensazioni d'oscillazione, galleggiamento, ondeggiamento, elettrizzazione cutanea, senso di caduta o mancanza di sostegno;
-COMPLESSE: alterazioni propriocettive ed enterocettive globali, rilevanti modificazioni dello schema corporeo con sensazioni di trasformazione della forma o della dimensione

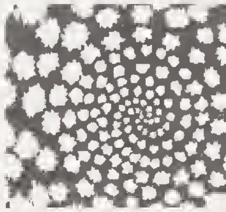
TAVOLA SINOTTICA DELLE ALLUCINAZIONI

PARAMETRI	ALLUCINAZIONI PSICHIATRICHE	ALLUCINAZIONI PSICHEDELIC
DURATA TEMPORALE	medio-lunga	lunga
ESAME DI REALTÀ	alterato	parzialmente alterato
CRITICA	assente	parziale
AUTORIFERIMENTO	frequente	raro
PARTECIPAZIONE SOGGETTIVA	il soggetto è partecipe attivo	il soggetto è spettatore passiv
ASSOCIAZIONE COL PENSIERO	collegate al delirio	frequentemente presente
PREVALENTI CONTENUTI EMOTIVI ASSOCIATI	persecuzione, minaccia, colpa	euforia, serenità, estraneità
PREVALENTE STRUTTURAZIONE FORMALE	complesse	elementari
PREVALENTE MODALITÀ SENSORIALE	uditiva	visiva
VISIVE	poco frequenti, complesse	frequenti, elementari
MODALITÀ VISIONE	a occhi aperti	frequentemente a occhi chiusi
UDITIVE	frequenti, complesse	frequenti, complesse
SOMATOCENESTESICHE	poco frequenti, complesse	frequenti, complesse
OLFATTIVE E GUSTATIVE	rare	rare
SINESTESIA	assente	presente
SUCCESSIONE IDEATWA	logica delirante	illogica
SUCCESSIONE FORMALE	continue	continue
CONTINUITÀ	frequentemente dinamiche	dinamiche
COSTANZA INDIVIDUALE MODALITA' DI PRESENTAZIONE	stabile	variabile
COSTANTI FORMALI DI KLÜVER	assenti	presenti
QUALITÀ RISOLUZIONE PERCETTIVA	frequentemente indistinte, vaghe	distinte,dettagliate, precise
ALTERAZIONE INTENSITA' CROMATICA	assente	presente
LUMINOSITÀ	presente	presente

ALLUCINAZIONI OLFATTIVE E GUSTATIVE Localizzazione anatomo-fisiologica: sistema limbico e corteccia temporale;
-ELEMENTARI: gusti insoliti, odori, profumi, fetori;
Secondo Heinrich Klüver (1966) il vissuto allucinatorio visivo segue un ordine crescente di strutturazione formale, da elementare a via via più complesso. Sulla base dei resoconti di soggetti che hanno assunto mescalina, Klüver ha classificato le immagini allucinatorie in quattro categorie chiamate "costanti di forma": 1) reticolati, grate, graticci, triangoli, greche, filigrane e scacchiere; 2) ragnatele e poligoni ripetuti; 3) tunnel, imbuti, vicoli, viali, coni e vasi; 4) spirali. Tale costituzione geometrica delle allucinazioni visive riflette l'organizzazione citoarchitettonica della corteccia occipitale (BRESSLOFF et al., 2002).

ALLUCINAZIONI PATOLOGICHE O PSICHIATRICHE

In ambito psichiatrico l'allucinazione è il sintomo più caratteristico dei disturbi della percezione. Generalmente le allucinazioni sono strettamente associate al delirio (disturbo del pensiero caratterizzato da false convinzioni, credenze e interpretazioni). Deliri e allucinazioni sono i sintomi principali della psicosi, entrambi hanno carattere di totale incontrovertibilità, cioè non sono riconosciuti come errati né sulla base della critica né in conseguenza dell'evidenza. Fra allucinazione e delirio esiste un circuito cognitivo di reciproco rinforzo: le percezioni allucinatorie vengono elaborate ed integrate in un sistema di convinzioni, di idee e di intuizioni deliranti che a loro volta sostengono altre esperienze allucinatorie.
Le allucinazioni patologiche possiedono la qualità percettiva di "sovrap-



ALLUCINAZIONI IPNAGOGICHE	ALLUCINAZIONI DA DEPRIVAZIONE SENSORIALE
breve	breve
alterato	parzialmente alterato
parziale	parziale
raro	raro
il soggetto è spettatore passivo	il soggetto è spettatore passivo
assente	assente
assenza di emozioni, sorpresa, estraneità	sorpresa, estraneità, ansia
elementari	elementari
visiva	visiva
frequenti, complesse	frequenti, elementari
a occhi chiusi	freequentemente a occhi aperti
frequenti, complesse	frequenti, elementari
frequenti, elementari	frequenti, complesse
rare	rare
assente	assente
illogica	frequentemente illogica
discrete	discrete
frequentemente statiche	frequentemente statiche
variabile	stabile
presenti	presenti
frequentemente distinte, dettagliate, precise	distinte, dettagliate, precise
assente	presente
frequentemente presente	presente

porsi" alla realtà esterna: le allucinazioni visive si presentano spesso come "sovrimpressioni" sulla scena sensoriale e quelle uditive si possono inserire all'interno di un normale dialogo. MERLEAU-PONTY (1945) scrive che «l'allucinazione non è nel mondo, ma davanti ad esso» e ARIETI (1978) ne sottolinea l'estremo realismo: «più si studiano i malati, più ci si convince che essi realmente provano delle percezioni. I malati non credono di "udire delle voci", ma effettivamente odono, proprio come colui che sogna non pensa di vedere le cose, ma realmente le vede. L'individuo allucinato non distingue le voci reali dalle allucinazioni». In confronto alle condizioni croniche, nelle fasi acute della psicosi le allucinazioni sono più frequenti e di tipo più complesso. Generalmente, le allucinazioni uditive si producono durante stati di coscienza lucida e vigile, mentre quelle visive presuppongono una maggiore alterazione della coscienza e un più rilevante perturbamento del senso della realtà (JERVIS, 1975; GALIMBERTi, 1992).

La sintomatologia allucinatoria presenta una certa variabilità fra le diverse sindromi psicotiche (WEST, 1962; CASSANO & PANCHERI, 1993):

SCHIZOFRENIA - Le allucinazioni si presentano mediamente nel 75% dei casi e sono strettamente correlate all'attività ideativa delirante. I temi emotivi dominanti associati alle allucinazioni schizofreniche sono la persecuzione, la minaccia, l'offesa e l'ingiunzione. Le uditive sono nettamente le più frequenti: prevalentemente complesse, si presentano come voci sussurrate dialoganti o commentanti, oppure col tipico "eco del pensiero" nel quale il soggetto ode la ripetizione sonora del proprio pensiero. Le visive sono più rare, comunemente associate alle uditive, sono prevalentemente complesse (caratteristicamente si presentano persone indefinite, animali, luoghi e oggetti in miniatura), rispetto alle uditive hanno minore durata e sono meno "realistiche". Allucinazioni somatocenestesiche, olfattive e gustative sono molto rare e si presentano come sensazioni spiacevoli.

DEPRESSIONE MAGGIORE - Compaiono in media nel 7% dei casi, sono pressoché esclusivamente uditive e di tipo complesso, raramente gustative. I contenuti emotivi associati alle allucinazioni sono la colpa, il rimprovero e l'accusa.

STATO MANIACALE - Prevalentemente uditive, generalmente elementari, le allucinazioni dei soggetti in fase maniacale sono particolarmente mutevoli e dominate da contenuti disforici quali grandiosità ed esaltazione.

DISTURBO DISSOCIATIVO - Si presenta secondo modalità visive e uditive in ugual frequenza, generalmente complesse, con contenuti estremamente variabili da soggetto a soggetto.

EPILESSIA DEL LOBO TEMPORALE - In questa sindrome neurologica le allucinazioni sono solitamente visive, parimenti elementari e complesse, ma non sono rare anche quelle uditive, olfattive e gustative, sono associate a contenuti emotivi quali il terrore e l'ansia.

SOSTANZE PSICHEDELICHE E CHIMICA DELL'ALLUCINAZIONE

Durante le prime tre decadi del '900, sull'onda delle entusiasmanti prospettive aperte dalle teorie psicoanalitiche, si è assistito ad un animato

interesse verso i fenomeni allucinatori, poi nel successivo trentennio vi fu una sorprendente perdita d'interesse, ma a partire dagli anni '60 si è verificata una rinnovata attenzione verso le allucinazioni grazie alle ricerche sulle sostanze allucinogene o sui cosiddetti "psichedelici" (WEST, 1999). Il termine "psichedelico", introdotto originariamente nel 1956 dallo psichiatra Humphry Osmond in una lettera ad Aldous Huxley, etimologicamente è composto da *psychè* e *delòo* (manifestare), letteralmente significa "rivelatore della mente", con riferimento alla capacità di alcune sostanze allucinogene di far emergere lati nascosti della psiche, ovvero esperienze, pensieri, emozioni o percezioni ordinariamente poste al di fuori dal campo della consapevolezza dell'individuo. Tali modificazioni psicologiche prodotte dagli psichedelici sono state variamente interpretate come "superamento delle difese dell'Io", "annullamento dell'Ego", "manifestazione dell'Inconscio"...
Gli allucinogeni producono una forte riduzione dell'entrata degli input sensoriali bloccando le afferenze sensoriali, elevando la resistenza del loro passaggio al Sistema Nervoso Centrale (WEST, 1999). Vari dati scientifici attestano che le allucinazioni sono associate ad una riduzione dell'attività del sistema serotoninergico parallelamente all'iperattività del sistema dopaminergico: è dimostrato che le principali sostanze allucinogene, LSD e mescalina, agiscono bloccando i recettori 5-HT riducendo il turnover centrale della serotonina (ANDREOLI, 1975; AA.VV., 1998). A conferma del fatto che il processo neurofisiologico alla base delle allucinazioni ha sede centrale e non periferica vi è l'evidenza che allucinazioni visive indotte da LSD sono state riscontrate anche in persone cieche (GAMMA & ROSSO, 1988).
Considerando l'LSD (dietilamide dell'acido lisergico, composto di semisintesi derivato dal fungo *Claviceps purpurea*) e la mescalina (3,4,5 trimetossifenetilammina, principio attivo del cactus Peyote), che sono le molecole con maggiore e più evidente azione allucinogena (ANDREOLI, 1975) con effetti fisiologici molti simili, le allucinazioni psichedeliche sono prevalentemente visive semplici, caleidoscopiche, dettagliate, dinamiche, particolarmente colorate e luminose. L'esperienza allucinatoria è di lunga durata e generalmente suscita nei soggetti sentimenti di serenità ed euforia.

STIMOLAZIONE ELETTRICA DELLA CORTECCIA CEREBRALE

La stimolazione elettrica cerebrale era realizzata mediante impianto diretto di elettrodi sulla corteccia del cervello, durante interventi neurochirurgici, in soggetti completamente coscienti durante l'operazione.
La stimolazione elettrica evoca esperienze di tipo allucinatorio facendo rievocare tracce mnestiche memorizzate dal cervello e tali reminiscenze indotte possono far rivivere nel soggetto le emozioni provate al momento dell'esperienza originaria (DELGADO, 1969).
Penfield (in BENEDETTI, 1969) fa l'interessante osservazione che i pazienti che reagiscono alla stimolazione elettrica della corteccia con allucinazioni mnestiche sono contemporaneamente consapevoli sia della scena vividamente rievocata sia della situazione in cui essi si trovavano,

BIBLIOGRAFIA

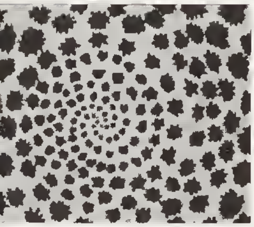
AA.VV., 1998, *Neuropsicofarmacologia*, UTET, Torino

ALDRICH M.S., 1990, Narcolepsy, *New England Journal Medicine*, n° 323: 389-394.

ALEMAN A., 2001, Hallucinations and the cerebral hemispheres, *Journal Psychiatry & Neuroscience*, n° 26: 64-65.

ANDREOLI V., 1975, *L'uso della droga*, Tamburini, Milano.

ovvero l'allucinazione sperimentale si inserisce nell'esperienza presente: Penfield parla di "due correnti di coscienza" che sono simultaneamente afferrate dal soggetto nel loro reciproco rapporto, Questo fenomeno della "doppia coscienza" potrebbe costituire una conferma sperimentale alle ipotesi neodissociazioniste attualmente in voga nello studio degli Stati di Coscienza.
La stimolazione del lobo occipitale produce allucinazioni visive elementari, comunemente flash colorati, sprazzi di luci intermittenti e scintillanti (WEST, 1962; PENFIELD & PEROT, 1963; BENEDETTI, 1969). Allucinazioni visive più complesse si registrano quando la stimolazione non si limita all'area calcarina ma quanto più lo stimolo si sposta verso le aree secondarie e le regioni temporo-occipitali, soprattutto destre (PENFIELD & PEROT, 1963; BENEDETTI, 1969). La stimolazione elettrica del lobo temporale provoca allucinazioni uditive complesse, visive complesse e gustative (PENFIELD & PEROT, 1963; DELGADO, 1969; FERRIO, 1970). Risultano più "realistiche" le allucinazioni indotte nella corteccia occipitale confronto a quella temporale (BENEDETTI, 1969).



ALLUCINAZIONI E SPECIALIZZAZIONE EMISFERICA

Il ruolo della specializzazione emisferica nella genesi delle allucinazioni è una questione assai controversa e dibattuta.
Mentre in condizioni normali, cioè di relativa dominanza sinistra, le informazioni dell'emisfero destro sono interpretate nell'unità della coscienza e percepiti come parte del Sé, un'alterazione di quest'equilibrio per cause funzionali o organiche induce una condizione di relativa autonomia dei due emisferi, cosicché le produzioni dell'emisfero destro sono percepite come non appartenenti al Sé: rappresentazioni verbali e immagini visive, normalmente esperite come contenuti interni, vengono proiettate all'esterno come elementi alieni ed estranei, e ritornano al soggetto acquisendo il carattere di fisicità e di realtà tipica delle allucinazioni (JANES, 1976; CASSANO & PANCHERI, 1993).
Questa asimmetria fisiologica può essere il correlato di manifestazioni allucinatorie episodiche non necessariamente associate a disturbi mentali, poiché si possono verificare alterazioni solo parziali della funzionalità interemisferica (CASSANO & PANCHERI, 1993), per esempio negli SMC: è ipotizzabile che nello stato ipnagogico avvenga un cambiamento di dominanza emisferica, ove ad essere più attivato sia il cervello destro, come sostenuto da MARGNELLI (1993), oppure che avvenga un continuo balance interemisferico durante il quale l'attività neurofisiologica fasica consenta una rapida desincronizzazione dell'emisfero destro, o di talune sue regioni.
Le ricerche neuropsicologiche che sono state compiute in quest'ambito sono pressoché tutte basate sull'origine delle allucinazioni uditive in (pochi) pazienti schizofrenici. Alcuni studi suggeriscono un'attivazione elettiva dell'emisfero sinistro, particolarmente del lobo temporale e sue strutture limbiche (CASSANO & PANCHERI, 1993), mentre recenti e più raffinate ricerche non hanno rilevato alcuna significativa alterazione funzionale interemisferica (ALEMAN, 2001; SHAPLESKE et al, 2001).

ARIETI S., 1978, *Interpretazione della schizofrenia*, Feltrinelli, Milano.

BENEDETTI G., 1969, *Neuropsicologia*, Feltrinelli, Milano.
1991, *Paziente e terapeuta nella esperienza psicotica*, Boringhieri, Torino.

BERTINI M. & VIOLANI C. (a cura di), 1982, *Cervello e sogno*, Feltrinelli, Milano.

BION W. R., 1958, On hallucination, *International Journal Psycho-Analysis*, n° 39: 144-146.

BOSINELLI M. & CICOGNA P.C. (a cura di), 1991, *Sogni*, Boringhieri, Torino.

BOSINELLI M. & MOLINARI S., 1968, Contributo alle interpretazioni psicodinamiche del processo di addormentamento, *Rivista di Psicologia*, n° 62: 369-393.

BRESSLOFF P.C. et al., 2002, What geometric visual hallucinations tell us

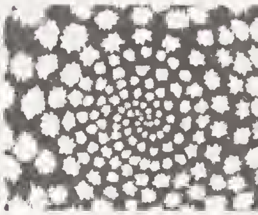
IL SOGNO: PARADIGMA DEGLI STATI DI COSCIENZA

Un assunto maturato negli anni dall'esperienza del "Centro Studi e Ricerche sulla Psicofisiologia degli Stati di Coscienza", sotto la direzione di Marco Margnelli, è che i fondamenti teorici dello studio degli Stati di Coscienza siano basati sulla comprensione dei meccanismi fisiologici e dei processi psicologici del sogno.
Già dall'inizio dell'800 è stata evidenziata una stretta correlazione fra i contenuti dell'allucinazione e quelli del sogno (WEST, 1999). DEMENT (1974) afferma che: «il sogno è il prototipo dell'esperienza allucinatoria. In altri termini è possibile che lo stesso processo sia alla base tanto della normale attività onirica che delle allucinazioni». Similmente WEST (1962) afferma che sogni e allucinazioni sono fenomeni simili nella loro natura, ambedue in relazione con l'attività dei centri cerebrali preposti alle percezioni nello stato di veglia.
Il sonno è uno stato fisiologico caratterizzato da una condizione di pressoché totale interruzione dei contatti sensoriali che collegano il cervello all'ambiente esterno. Se ci troviamo in un ordinario stato di veglia il tracciato elettroencefalografico mostra un andamento vivace, rapido, con tanti picchi, a frequenza irregolare: questo stato si chiama desincronizzazione cerebrale. Possiamo pensare a questo stato come ad una situazione simile a quella che ci ritroveremmo ad osservare se ci trovassimo all'interno di una grande stanza nella quale ci sono tante persone (i neuroni) divise in gruppetti isolati, ognuno dei quali conduce una conversazione privata: insomma un gran vociare caotico! Man a mano che si passa dal rilassamento all'addormentamento, fino al sonno vero e proprio, si osserva che il tracciato dell'elettroencefalogramma si modifica gradualmente mostrando un andamento più lento: è lo stato di sincronizzazione cerebrale: è come se i singoli neuroni si comportassero come individui all'interno di una gran massa dove tutti assieme dicono contemporaneamente le stesse parole, sussurrando all'unisono. La desincronizzazione è intesa come uno stato di attivazione cerebrale diffuso, mentre la sincronizzazione riflette uno stato di riposo, infatti è scarsa l'informazione veicolata dal gruppo di neuroni che dice la stessa cosa, il messaggio prodotto è unico, viceversa le cellule nervose in condizione di desincronizzazione trasmettono molti messaggi differenti ed elaborano simultaneamente molte informazioni. Via via che procediamo dall'addormentamento al sonno passiamo da uno stato di desincronizzazione ad uno di sincronizzazione. Ma dopo circa 90 minuti dall'inizio dell'assopimento, dopo i cosiddetti stadi del sonno a onde lente, il cervello addormentato inizia a produrre una desincronizzazione cerebrale simile a quella della veglia: anche se il soggetto dorme profondamente l'intensità del tracciato elettroencefalografico indica un lavoro attivo da parte dei neuroni: questa è la fase del sonno dove compaiono i sogni. Durante questo stadio di sonno desincronizzato il corpo è come paralizzato e il nostro cervello, che è come cieco e sordo rispetto agli stimoli esterni, processa informazioni che provengono dal suo interno creando le scene oniriche.

about the visual cortex, *Neural Computation*, n° 14: 473–491.

CAMILLA G., 1991, Appunti e interrogativi per una psicologia dell'estasi, *Bollettino S.I.S.S.C.*, n° 0, 5-8.

CASAGRANDE M. & DE GENNARO L., 1998, *Psicofisiologia del sonno*, Cortina, Milano. Cassano G.B & Pancheri P. (a cura di), 1993, *Trattato italiano



di psichiatria, Masson, Milano.

DELGADO J., 1969, *Physical control of the mind*, Harper & Row, New York.

DEMENT W. C., 1974, *Some must watch while some must sleep*, Freeman, New York.

FERRIO C., 1970, *Trattato di psichiatria clinica e forense*, UTET, Torino

FISHMAN L. C., 1983, Dreams, hallucinogenic drug states and schizophrenia: a psychological and biological comparsion,

Il Modello Attivazione-Sintesi proposto alla fine degli anni '70 da Hobson & McCarley costituisce a tutt'oggi la miglior teoria sulla fisiologia del sonno e del sogno (HOBSON & McCARLEY, 1977; HOBSON 1988). Lo stato di desincronizzazione del sonno, ovvero il sogno, è un processo di attivazione operato dal Sistema Reticolare Ascendente, una struttura situata nella parte centrale del tronco encefalico, alla base del cervello prima del midollo spinale. Gli impulsi nervosi dalle regioni tronco-encefaliche raggiungono la corteccia sotto forma di onde PGO (ponto-genicolo-occipitali) (MANCIA, 1996): le cellule giganti della Formazione Reticolare del ponte progressivamente aumentano il loro ritmo di scarica e queste raffiche raggiungono gli emisferi cerebrali in modo casuale, generando una serie di bizzarri e disparati segnali interni (immagini, dati sensoriali ed emozioni); tali informazioni caotiche vengono integrate, organizzate, dalle regioni superiori degli emisferi originando l'esperienza del sogno. Il sogno è il risultato finale di questo processo di sintesi operato dalla corteccia proencefalica che, a partire dagli input accidentali derivati dall'attivazione, rievoca gli elementi più adeguati presenti nelle esperienze memorizzate dell'individuo.
Durante ciascuna fase di sonno desincronizzato avvengono allucinazioni visive periodiche, chiamate da Seligman e Yellen "*burt* visivi", che corrispondono alle scariche generate dall'attivazione casuale delle cellule dell'area pontina (BOSINELLI & CICOGNA, 1991).

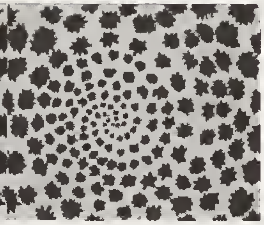
LO STATO IPNAGOGICO

Come ha riassunto MARGNELLI (1993), il principale significato scientifico dello studio dello stato ipnagogico consiste nell'"osservare dal vivo" come il cervello fabbrica i sogni. Lo stato ipnagogico è la fase di transizione dalla veglia al sonno. Durante tale stadio dell'addormentamento si presentano frequentemente allucinazioni del tutto fisiologiche.
Lo stadio dell'addormentamento è costituito da tre stati di coscienza continui.
FASE DI PENSIERO CONTROLLATO - Esperienza nella quale prevale un'attività cognitiva caratterizzata dal pensiero logico-sequenziale, orientato e controllato: si manifesta come un flusso di idee, o parole interiori, cui coerentemente è associata un'attività rappresentativa (immagini mentali, immaginazione, ricordo, riflessione, ragionamento, progettualità...), ove il soggetto sente che tali contenuti mentali sono da lui prodotti come conseguenza dell'attività del pensiero cosciente. In questa fase sono conservati il controllo volontario sul corso del pensiero, la consapevolezza dell'ambiente esterno e l'esame di realtà. Non vi è alcuna modificazione del senso dello scorrere del tempo. A livello somatico corrisponde un normale rilassamento muscolare generale. Psicodinamicamente predomina il processo secondario-cosciente.
STATO IPNAGOGICO PROPRIAMENTE DETTO - È pressoché abolito il controllo volontario sul corso e sui contenuti mentali (frammentazione del pensiero). In questo stato di coscienza prevale la comparsa spontanea e intrusiva di immagini incontrollate, generalmente statiche e dettagliate. Tali allucinazioni ipnagogiche si presentano come inserti isolati e

Schizophrenia Bulletin, n° 9: 73-94.

FREUD S., 1900, *Die Traumdeutung*, Deuticke, Leipzig.

GAGLIARDI G., 1993, Stati modificati della coscienza: basi neurofisiologiche della possessione diabolica e studio comparativo di generi diversi di trance, *Rivista Italiana di Ipnosi Clinica e Sperimentale*, n° 2: 7-11.



GALIMBERTI U., 1992, *Dizionario di Psicologia*, UTET, Torino.

GAMMA G. & ROSSO G., 1988, *Stati di diversa e alterata coscienza*, Cortina, Milano.

HOBSON J.A, 1988, *Dreaming brain*, Basic Books, New York.

HOBSON J.A. & MCCARLEY R.W., 1977, The brain as a dream generator: an activation syntesis. Hypothesis of the dream process, *American Journal Psychiatry*, n°134: 1335-1348.

bizzarri, generalmente di tipo visivo, che appaiono spontaneamente come provenienti da una regione esterna alla consapevolezza. Il soggetto si pone nei confronti di queste allucinazioni come spettatore passivo. I *flash* allucinatori ipnagogici si presentano come immagini fortemente sensorializzate della durata di pochi secondi ciascuna, generalmente isolate, di cui non è possibile controllarne l'apparire, il contenuto e la durata. Durante questo stato è abolita la consapevolezza dell'ambiente esterno e il *testing* di realtà è parzialmente efficiente. La tonalità affettiva basale durante l'esperienza è prevalentemente priva di emozioni, ma talvolta può accadere che al sopraggiungere dell'allucinazione il soggetto possa reagire con stupore, sorpresa o soprassalto. Generalmente l'impressione corporea è di profondo e diffuso stato di rilassamento, ma possono anche comparire modificazioni della sensibilità somatocenestesica e propriocettiva. Da un punto di vista psicodinamico predomina il processo primario-inconscio, con un'attività mentale che segue una logica associativa.

ESPERIENZE ONIRO-SIMILI - Comprendono esperienze pre-oniriche, o francamente oniriche, nelle quali il pensiero è organizzano in fugaci successioni allucinatorie con la tipica consequenzialità scenica del sogno. La caratteristica delle immagini allucinatorie di questa fase consiste nella loro organizzazione in sequenze narrative articolate in brevi episodi. Il soggetto allucina, con partecipazione personale, la propria presenza nello spazio onirico. Sono completamente aboliti il controllo volontario sul corso del pensiero, il *testing* di realtà e la consapevolezza dell'ambiente esterno. L'impressione corporea è generalmente assente. Si assiste ad una lieve modificazione del senso del tempo. Da un punto di vista psicodinamico predomina nettamente il processo primario-inconscio.

Seguendo il modello di HOBSON e MC CARLKEY, lo stato ipnagogico potrebbe costituire un momento d'innesco della fase di attivazione. Sperling (in BOSINELLI & MOLINARI, 1964) reputa l'attività ipnagogica l'espressione di un insuccesso onirico, un "sogno abortito" o mancato. Considerando l'ipnagogia l'anticamera del sogno, le allucinazioni ipnagogiche potrebbero costituire il materiale per la successiva produzione onirica (HOBSON, 1988; BOSINELLI & CICOGNA, 1991).

Dal punto di vista elettroencefalografico, la fase dell'addormentamento è caratterizzata da uno sviluppo di theta (onde lente) dalle regioni occipitali alle aree parietali e frontali, seguito da episodi parossistici di onde al vertice (CASAGRANDE & DE GENNARO, 1998).

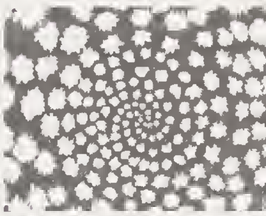
In base alle dettagliate ricerche di HORI et al. (1991), lo stato ipnagogico è contraddistinto da un'increspatura del tracciato EEG, preceduto da uno stadio di appiattimento dell'attività e seguito dalla comparsa di onde al vertice.

Questi dati scientifici consentono di rappresentare la fase ipnagogica come uno stato di coscienza fluttuante, in cui avviene un'oscillazione continua tra la veglia e il sonno.

Ritengo che le allucinazioni ipnagogiche avvengano in una situazione neurofisiologica dominata da un livello basale di sincronizzazione del ritmo EEG corticale (onde theta) sul quale s'inseriscono brevi attività fasiche (soprattutto per attivazione dei centri pontini, onde PGO e onde

HORI et al., 1991, Topography and coherence analysis of the hypnagogic EEG, *Sleep 1990: Proceeding of the 10th European Congress on Sleep Research*, Pontenagel Press, Bochum.

HOROWITZ M.J., 1975, A cognitive model of hallucinations, *American of Journal Psychiatry*, n° 132: 789-795.



JANES J, 1976, *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*, Houghton Mifflin, Boston.

JERVIS G., 1975, *Manuale critico di psichiatria*, Feltrinelli, Milano.

JOUVET M., 1991, *La natura del sogno*, Theoria, Napoli.

KLÜVER H., 1966, *Mescal and mechanisms of hallucinations*, University of Chicago Press, Chicago.

al vertice) che originano i vissuti allucinatori. Sono persuaso che tale configurazione psicofisiologica sia comune a tutte le esperienze di allucinazione. Esistono alcune indicazioni a sostegno di tale ipotesi. Le onde PGO sono in stretto rapporto con la comparsa di fenomeni di tipo allucinatorio (FISHMAN, 1983). L'attivazione fasica e aspecifica del tronco encefalico, espressa dalle onde PGO nello stato ipnagogico e nelle fasi del sonno (BERTINI & VIOLANI, 1982), opera a livello corticale l'eccitazione dei sistemi sensoriali, soprattutto quelli visivi, provocando allucinazioni (JOUVET, 1991). ALDRICH (1990) ipotizza che le allucinazioni ipnagogiche associate alla sindrome narcolettica siano anche dovute ad un'aumentata eccitabilità delle cellule giganti della Formazione Reticolare del ponte. LSD e mescalina agiscono direttamente sul Sistema Reticolare. La mescalina modifica le normali caratteristiche elettroencefalografiche con un aumento dell'attività rapida, ad alti dosaggi produce un EEG fortemente desincronizzato ad andamento parossistico (ANDREOLI, 1975).

ESPERIMENTI SULLA DEPRIVAZIONE SENSORIALE

Tutti i tipi di allucinazione compaiono con maggior facilità e frequenza in condizioni di limitata stimolazione sensoriale, in stati di ridotta vigilanza o quando il soggetto non è impegnato in qualche attività, viceversa sembrano ridursi se l'attenzione è concentrata su un compito (FERRIO, 1970). La metodica sperimentale di deprivazione sensoriale tipicamente prevede che il soggetto sia comodamente sdraiato su una poltrona reclinabile, in un ambiente confortevole e rilassante, in una stanza isolata e in penombra; vengono poi applicati sugli occhi delle semisfere di celluloide traslucida contornate da materiale morbido nell'area perioculare (in pratica due mezze palline da ping-pong al disotto delle quali è posto del cotone), davanti è posta una luce colorata, a poco più di un metro, di solito rossa, che procura un'indistinta percezione di luminosità di omogenea intensità proveniente da ogni direzione. Dopo di che viene fatto ascoltare, attraverso una cuffia stereofonica, del "rumore bianco": un suono monotono come un fruscio continuo. All'inizio la prima sensazione può essere la presenza di una "nebbia", anche descritta come "un mare di luce", che si estende all'intorno: ci si sente immersi in una sorta di sostanza lattiginosa non necessariamente aerea ma piuttosto fluida, di consistenza indefinita. Ben presto la stessa localizzazione dell'Io al centro di un ambiente esteso può essere sostituita dall'introiezione di questa nebbia, la quale va a situarsi "dentro la testa", anche se dai resoconti esperienziali emerge che in realtà il confine tra il "dentro" e il "fuori" smette di esistere, infatti, eliminando i confini del campo visivo appartenenti al corpo dell'osservatore (naso, arcata sopraccigliare e guancia) si sottrae la base per la separazione fra esterno e interno.
In stato di deprivazione sensoriale, le allucinazioni sorgono molto frequentemente in uno stato di coscienza fra la veglia e il sonno, sono prevalentemente visive semplici e tendono a divenire via via più complesse: il campo visivo interiore si fa più chiaro, poi appaiono punti luminosi, linee e forme geometriche, successivamente si presentano altre figure,

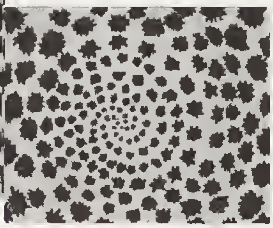
LACAN J., 1981, *Les Psychoses, Séminaire III 1955-56*, Seuil, Paris.

MANCIA M., 1996, *Sonno & Sogno*, Laterza, Roma.

MARGNELLI M., 1993, *La fenomenologia della coscienza normale e alterata*, Theta, Milano.

MERLEAU-PONTY, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris.

MILLER J.A.,



1989, Jacques Lacan e la voce, *Agalma*, n° 2: 49-58.

PENFIELD W. & PEROT P., 1963, The brain's record of auditory and visual experience, *Brain*, n° 86: 595-697.

PERFETTO G., 2003, La fascinazione di Thanatos: desiderio, morte e stati di coscienza, *Atti VII Congresso Internazionale di Studi sulle Esperienze di Confine*, San Marino.

SHAPLESKE J., et al., 2001, Are auditory hallucinations the con-

talvolta oggetti isolati senza sfondo e più raramente scene complesse (TAUBER & GREEN, 1959). Queste allucinazioni sono di breve durata, dettagliate e precise, d'intensa luminosità, seguono una successione illogica e suscitano nel soggetto una reazione di sorpresa.
Diversi autori hanno sottolineato la notevole somiglianza fra i vissuti allucinatori da deprivazione sensoriale con quelli propri dello stato ipnagogico, significativamente simili nella modalità d'insorgenza, nel contenuto e nelle caratteristiche formali (WEST, 1962).

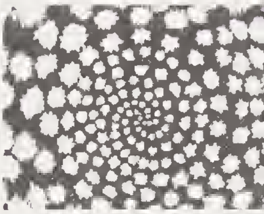
PSICOANALISI DELL'ALLUCINAZIONE

Se dal punto di vista della psicofisiologia l'allucinazione altro non sarebbe che il risultato di uno stato di attivazione del tutto caotico e casuale del cervello, la psicoanalisi attribuisce ai vissuti allucinatori uno specifico significato psicologico.
Allucinazione, sogno e psicosi sono psicodinamicamente strettamente associati: condizione necessaria perché avvengano è che la regressione comporti un superamento dell'esame di realtà. (FREUD, 1900). L'esame di realtà è il processo che consente al soggetto di distinguere gli stimoli provenienti dal mondo esterno dalle informazioni interne, di impedire la confusione fra ciò che si percepisce e ciò che ci si rappresenta mentalmente e di stabilire se un determinato contenuto ha un'origine oggettiva o soggettiva. Secondo Freud i sintomi psicotici sono manifestazioni patologiche che esprimono un deficit delle funzioni integrative dell'Io e una più o meno marcata perdita di contatto con la realtà, cui seguono tentativi di "ricostruzione" della medesima con modalità che interessano la percezione (con l'allucinazione) e il pensiero (col delirio).
Il movente psicodinamico comune a tutti gli stati modificati di coscienza è il desiderio (CAMILLA, 1991; PERFETTO, 2003) e, secondo FREUD (1900), sia l'allucinazione sia il sogno rappresentano la realizzazione del desiderio inconscio. L'allucinazione è considerata una variante psicopatologica del sogno, pertanto con un contenuto simbolico manifesto da cui, attraverso l'interpretazione, si giunge ai pensieri latenti inconsci (WEST, 1962; BENEDETTI, 1991).
Secondo BION (1958) il processo allucinatorio consiste nel proiettare nel mondo esterno parti scisse della personalità: esperienze, impressioni ed elementi mentali non elaborati. Similmente per LACAN (1981) l'allucinazione è il ritorno di ciò che non è stato elaborato a livello simbolico ma che è stato forcluso, ovvero dissociato dalla coscienza. Il contenuto dissociato dalla personalità del soggetto verrà quindi ad imporsi come esperienza proveniente dalla realtà esterna, pertanto nell'allucinazione la parola dell'inconscio appare come puro Es, Altro: «la voce viene al posto di ciò che del soggetto è propriamente indicibile» (MILLER, 1989).

sequence of abnormal cere bral lateraliza tion? A morpho metric MRI study of the sylvian fissure and planum temporale, *Biological Psychiatry*, n° 50:394.

TAUBER E.S. & GREEN M.R., 1959, *Prelogical experience: an inquiry into dreams and other creative processes*, Basic Books, New York.

WEST L.J. (a cura di), 1962,



APA-AAAS Symposium on Hallucinations, Grune & Stratton, New York.

WEST L.J., 1999, Hallucination, *Encyclopædia Britannica on line*: www.britannica.com

LA TRANCE SCIAMANICA E IL SUO IMMAGINARIO

Antonello COLIMBERTI
Etnomusicologo, L'Aquila



Questo saggio è parte di uno studio del 1997 intitolato *La figura dello sciamano*, di cui sono state pubblicate altre due parti con il titolo *La sciamanizzazione dell'arte* [*Postfazione* a AA. VV., *Musiche e sciamani* (a cura di Antonello Colimberti), Textus, L'Aquila 2000)] e *Il sogno sciamanico* (in *Altrove*, n. 8, maggio 2002). Questi saggi nonché lo studio completo possono essere richiesti alla redazione di ALTROVE.

PREMESSA

La lettura che proponiamo intende cogliere il fenomeno dello sciamanesimo attraverso la coniugazione dell'esperienza della transe con la conoscenza onirica e con il regime notturno delle immagini nella sua struttura sintetica. Un'impostazione di questo tipo ci sembra possa consentire finalmente di venire a capo dell'intricata matassa intorno a transe, estasi e possessione.

Mircea Eliade pubblicò nel 1951 la sua poderosa opera *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase,* dove si afferma che «*una prima definizione, la meno azzardata, potrebbe essere: sciamanesimo = tecnica dell'estasi*» (ELIADE, 1992, p. 22). Dominik Schröder, dal canto suo, pubblicò quattro anni dopo il fondamentale saggio *Zur Struktur des Shamanismus*, dove si afferma la centralità della condizione estatica: "*senza estasi, niente sciamanesimo*" (SCHRÖDER, 1955, p. 852).

L'interpretazione di Eliade e Schröder, che estende lo sciamanesimo, in quanto condizione estatica, alle più diverse religioni e culture, è divenuta la prevalente, se si eccettuano alcuni marginali tentativi, soprattutto di studiosi specializzati del mondo altaico e ugro-finnico, come H. Findeisen (FINDEISEN, 1960), di mantenere lo sciamanesimo nella definizione restrittiva di religione limitata ad una precisa area geografica.

Nel corso del tempo, tuttavia, pur nell'accettazione del paradigma com-

plessivo delineato da Eliade e Schröder, si sono aperte alcune diatribe sulla realtà nascosta dietro il termine "estasi". Una polemica anche aspra ha diviso gli studiosi sulle convergenze e divergenze fra sciamanesimo e possessione, vedendo schierati da una parte Mircea Eliade e Luc de Heusch , uniti nel sostenere le differenze strutturali tra estasi e possessione; dall'altra Ioan M. Lewis secondo la quale l'intero sciamanesimo può essere ridotto ad una forma controllata di possessione.
L'etnomusicologo Gilbert Rouget, dal canto suo, d'accordo nel rilevare



Guru Baul con il classico strumento musicale usato dalla confraternita.

le differenze fra possessione e sciamanesimo, respinge del tutto l'uso del termine "estasi" riguardo ai fenomeni di transe. Sostiene infatti l'autore di essere del parere «*di rendere specifico l'uso di questi due termini, riservando "estasi" a un certo tipo di stati, diciamo secondi, raggiunti nel silenzio, l'immobilità e la solitudine, e indicando con "trance" quelli a cui si perviene unicamente in condizioni rumorose, agitate e in compagnia di altre persone*» (ROUGET, 1986, p. 17).

D'altra parte lo stesso Rouget nel nominare lo stato di rapimento (*arrobamiento*) di santa Teresa, lo stato di annientamento sufi (*fanâ'*) e l'annichilazione indù (*samâdhi*), rileva che, se «*possono certo essere considerati tutti e tre forme dell'estasi, si tratta però di tre estasi diversissime*» (*Ibidem*, p. 19). A complicare ulteriormente il groviglio terminologico si può ricordare l'introduzione del neologismo "*enstasi*" da parte di Eliade per distinguere lo stato del *samâdhi* dalle esperienze sciamaniche. Scrive infatti Eliade: «*devesi di nuovo sottolineare la differenza strutturale esistente fra Yoga classico e sciamanismo: benché anche il secondo conosca tecniche di concentrazione (si veda per esempio l'iniziazione presso gli Eschimesi, ecc.), pure il suo scopo finale resta sempre l'estasi e il viaggio estatico dell'anima nelle varie regioni cosmiche, mentre lo Yoga persegue la "enstasi", la concentrazione suprema dello spirito e la "evasione" dal cosmos*» (ELIADE, 1992, p. 442).

Un recente tentativo di classificazione è stato realizzato, infine, da Georges Lapassade, che parla di tre grandi tipi di transe ritualizzate: la transe con visioni, la transe di possessione e la transe estatica. La prima corrisponde grossomodo a quella propria dello sciamanesimo, la seconda a quella che Rouget chiama anche "*trance identificatoria*", mentre la terza corrisponde piuttosto a quella che lo stesso Rouget chiama "*tran-*



Sciamano siberiano.

ce non identificatoria (di ispirazione o di comunione)" (ROUGET, 1986, pp. 41 e sgg.). Ciascuna di queste transe si articola in proprie terapie, divinazioni, liturgie e professioni, corrispondendo inoltre a tre grandi aree geografiche: «*le Americhe dello sciamanismo dei nativi, che probabilmente prolungano lo sciamanismo siberiano, per la transe con visioni; l'Africa nera con le sue propaggini americane e maghrebine della diaspora, per la transe di possessione; infine, un'area che si potrebbe chiamare 'orientale', ma che si estende fino al Marocco, nella quale la transe estatica è la forma dominante*» (LAPASSADE, 1993, p. 239).
La classificazione di Lapassade, pur presentando l'indubbio vantaggio di distinguere tre tipi di transe, come del resto già ipotizzava Rouget in altri termini, tuttavia lascia nella confusione per almeno due aspetti. Il primo è che sotto il termine "estasi" si accomunano tanto pratiche di transe (quelle dell'Oriente Antico e quelle successive all'ombra dei grandi monoteismi) quanto l'estasi senza transe, quella che Rouget, come abbiamo visto, definisce come caratterizzata da silenzio, solitudine e immobilità. Lapassade, infatti, nel descrivere l'induzione della transe estatica riprende uno studio di Ben-Ami Scharfstein sull'esperienza mistica nel quale vengono accomunati meditazione buddhista, *dikr* (ripetizione del nome di Allah) sufi, yoga, tecniche cosiddette "associative", pratiche mistiche "spontanee" cino-giapponesi, danze dervisce e uso tradizionale delle droghe.
Il secondo aspetto della classificazione di Lapassade a lasciare nella confusione è l'uso del termine "visione" per indicare in realtà la transe sciamanica. Ma la visione non può essere scelta come tratto pertinente per distinguere uno stato modificato di coscienza da un altro, essendo presente in vario modo (ed è questo "vario modo" a dover essere oggetto di studio) in quasi tutte le esperienze di alterità.
Del resto, per fare un esempio, lo stesso Lapassade, nel capitolo dedicato alla *Transe come professione* seleziona fra i professionisti della possessione la figura della famosa Pizia che presiedeva al santuario di Apollo a Delfi. Come ci viene ricordato, la Pizia era non solo *entheia* (pervasa dal dio), ma anche chiaroveggente.
È evidente che la confusione terminologica che abbiamo sommariamente descritto è specchio di una confusione concettuale che deriva da un accumulo di fattori, in particolare dall'emarginazione progressiva nella cultura europea e occidentale (ma non solo) tanto di un'adeguata teoria e pratica dell'immaginazione, quanto di un'adeguata teoria e pratica degli stati modificati di coscienza.
Al primo punto (immaginazione) dedicheremo i seguenti paragrafi, quanto al secondo punto (stati modificati di coscienza) riteniamo opportuno in prima istanza mantenere la distinzione già proposta da Rouget fra estasi (caratterizzata da silenzio, solitudine e immobilità) e stati di transe (caratterizzati da rumore, presenza di altre persone e movimento) (vedi anche SERVADIO, 1977, che propone una distinzione tra "coscienza iniziatica" e "coscienza alterata", ZOLLA, 1976, che propone una distinzione fra "contemplazione" e "possessione", e PERNIOLA, 1991, che propone una distinzione tra "sentire cosmico" e "sentire teatrico"), sostituendo tuttavia al termine "estasi" quello di "meditazione", articolando quest'ultima esperienza, al pari della transe, in tre modalità (Cfr.

anche PRINI, 1991, che propone una distinzione fra “ebbrezza della contemplazione”, “ebbrezza della partecipazione” e “ebbrezza della liberazione”), e utilizzando il termine “estasi” come equivalente di struttura logico-immaginaria “schizomorfa”.
Quel che si propone è di coniugare, volta per volta, precise condizioni psicofisiche (come, nel caso in esame, transe e meditazione) con precise strutture logico-immaginarie, ai fini di quella generale teoria e pratica dell’ebbrezza che occupò la mente di Walter Benjamin (BENJAMIN, 1973 e 1976; MASINI, 1993).
Così, dall’unione di una struttura logico-immaginaria “schizomorfa” con una esperienza di meditazione prenderebbe vita quella che Eliade a proposito dello yoga ha chiamato “*enstasi*” (ma un discorso analogo può valere per un’esperienza spirituale come quella dell’esicasmo cristiano). La stessa struttura, unita ad un’esperienza di transe, darebbe vita a quella che Rouget ha chiamato “*trance non identificatoria*” (di ispirazione o di comunione) e Lapassade “*transe estatica*”.
A sua volta, dall’unione di una struttura logico-immaginaria “mistica” con un’esperienza di meditazione prenderebbe vita un’esperienza spirituale propriamente “mistica” come quella di Teresa d’Avila o del visnuismo indù. La stessa struttura unita ad una esperienza di transe darebbe vita a quella che pressoché tutti gli autori chiamano transe di possessione.
Infine, dall’unione di una struttura logico-immaginaria “sintetica” con un’esperienza di meditazione prenderebbe vita un’esperienza spirituale come quella delle varie forme di buddhismo o taoismo. La stessa struttura, unita ad un’esperienza di transe darebbe vita a quella che Lapassade ha chiamato transe con visioni e che è precisamente la transe sciamanica.

LE STRUTTURE ANTROPOLOGICHE DELL’IMMAGINARIO

Quello che a tutt’oggi manca per una comprensione globale del fenomeno dello sciamanesimo è l’individuazione di una struttura logico-immaginaria tale da connettere i diversi aspetti e momenti privilegiati di volta in volta dai singoli studiosi: dal “volo magico” di Eliade alla “visione” di Lapassade. Ferma restando la centralità della condizione psicofisica di transe, può essere opportuno e fecondo il ricorso a quello che Gilbert Durand ha chiamato, in un suo fondamentale studio, la “struttura sintetica dell’immaginario” (DURAND, 1972).
L’importanza di un’adeguata analisi della simbolica implicata nell’esperienza sciamanica fu del resto intuita dallo stesso Eliade che, nel parlare di una “immagine del movimento”, cita il famoso studio di Bachelard *L’air et les songes - Essai sur l’imagination du mouvement.* Proprio questo aspetto di “ermeneuta instaurativo” sembra essere a tutt’oggi il lascito più attuale di Eliade, fuori del suo impianto ideologico “metafisico”. Un analogo discorso vale per il lascito più attuale di Ernesto De Martino, fuori del suo impianto ideologico “storicistico”.
Secondo Gilbert Durand esistono tre strutture dell’immaginario, da lui rispettivamente definite schizomorfe (o eroiche), mistiche (o antifrasti-



Una sciamana Koryak della regione della Kamchatka nella Siberia dell'est.

che) e sintetiche (Nel corso del tempo Durand ha preferito alla denominazione di strutture "sintetiche" quella di strutture "diacroniche" e di strutture "disseminatorie") (o drammatiche). Le prime, che si identificano con il "regime diurno dell'immagine" *tout court,* si caratterizzano attraverso tre modalità: lo schema ascensionale, l'archetipo della luce uranica e lo schema diairetico. Questi schemi corrispondono ai tre grandi gesti costitutivi dei riflessi di posizione, verticalizzazione e sforzo di raddrizzamento del busto, visione di altra parte, e infine tatto manipolatorio permesso dalla liberazione posizionale della mano umana. Da questi derivano a loro volta tre categorie di simboli.

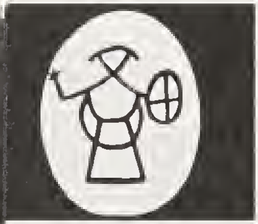
I primi, "ascensionali", comprendenti immagini come la scala, la montagna sacra, la pietra meteorica, nonché un complesso di figure relative al tema dell'ala e dell'angelo, si contrappongono ai simboli "catamorfi", comprendenti immagini relative alla "caduta", in particolare nella "carne", sia nella valenza digestiva che in quella sessuale. Scrive Durand: "*in conclusione, i simboli ascensionali ci appaiono tutti marcati dalla preoccupazione di una potenza perduta, di un tonus degradato dalla caduta*».

I secondi simboli, "spettacolari", comprendenti immagini come la luce e il sole, l'occhio e il verbo, si contrappongono ai simboli "nictomorfi", comprendenti immagini relative alle tenebre, come quelle del vecchio cieco, dell'acqua nera, dell'ombra, del sangue mestruale. Scrive Durand: «*lo stesso isomorfismo semantico raggruppa i simboli della luce e gli organi della luce, cioè gli atlanti sensoriali che la filogenesi ha orientato verso la conoscenza a distanza del mondo*». I terzi simboli, "diairetici", comprendenti immagini di separazione, come la spada, o protettrici, come la corazza, e immagini di purificazione, come l'acqua lustrale e il fuoco, si contrappongono infine ai simboli "teriomorfi", relativi al formicolio, all'animazione, alla voracità sadica. Scrive Durand: «*spada, lama di fuoco, torcia, acqua e aria lustrale, detersivi e smacchiatori, costitui-*

scono dunque il grande arsenale dei simboli diairetici di cui l'immaginazione dispone per troncare, salvare, separare e distinguere dalle tenebre il luminoso valore».

Al regime diurno delle immagini sono sottese le vere e proprie strutture schizomorfe, che si articolano secondo quattro modalità. La prima è caratterizzata dal deficit pragmatico e dall'autismo. La seconda, dal complesso della *Spaltung* (divisione) e dall'astrazione. La terza modalità, proveniente dal pensiero ossessivo della distinzione, è ciò che gli psichiatri chiamano "geometrismo morboso" e "ingigantimento". Infine, la quarta modalità non è altro che il pensiero per antitesi. Come riassume Durand: «*si potrebbe definire il regime diurno della rappresentazione come il tragitto rappresentativo che va dalla prima e confusa glossa immaginativa innestata sui riflessi posizionali, fino all'argomentazione di una logica dell'antitesi e al "fuggir di qui" platonico*».

Le strutture "mistiche" dell'immaginario, che identificano una parte del "regime notturno delle immagini", innestano la loro glossa immaginaria sui riflessi nutrizionali che nei neonati si manifestano attraverso la suzione labiale e il corrispondente orientamento della testa. Da questi grandi gesti costitutivi derivano due categorie di simboli.



I primi, "simboli dell'inversione", comprendono immagini relative alla lentezza, all'inghiottimento, al raddoppiamento, alla doppia negazione, alla "gulliverizzazione", agli archetipi del contenente e del contenuto, all'acqua profonda, alla notte, al colore, al tepore, alla femminilità, alla Grande Madre.

I secondi, "simboli dell'intimità", comprendono immagini relative al seppellimento (sepolcro-culla), al contenente (casa, centro paradisiaco, guscio, conchiglia, vaso), al contenuto (latte, miele, vino).

Scrive Gilbert Durand: «*nel linguaggio mistico tutto si eufemizza, la caduta diventa discesa, la masticazione inghiottimento, le tenebre si addolciscono in notte, la materia in madre e le tombe in dimore beate e in culle. È così che nei grandi mistici il linguaggio della carne ricopre la semantica della salvezza, è lo stesso verbo che esprime il peccato e la redenzione*».

Alla prima parte del regime "notturno" delle immagini sono sottese le vere e proprie "strutture mistiche", che si articolano secondo quattro modalità. La prima è caratterizzata dal raddoppiamento e dalla perseverazione. La seconda è caratterizzata dalla viscosità e dalla adesività. La terza modalità, che sembra apparentare l'immaginazione mistica all'*Einfühlung* (empatia) di Wilhelm Worringer, è caratterizzata dal realismo sensoriale delle rappresentazioni o ancora dalla vivacità delle immagini. Infine, la quarta modalità si manifesta nella propensione alla "gulliverizzazione" e "messa in miniatura".

Ma il regime notturno delle immagini non si esaurisce qui, perché, come dichiara Durand, «*l'immaginazione notturna è portata naturalmente dalla quiete della discesa e dell'intimità, che simboleggiava la coppa, alla drammatizzazione ciclica nella quale si organizza un mito del ritorno, mito sempre minacciato dalle tentazioni di un pensiero diurno del ritorno trionfale e definitivo. (...) È così che si passa insensibilmente dal simbolismo mistico della coppa al simbolismo ciclico del danaro*».

Le "strutture sintetiche" dell'immaginario, che identificano la seconda

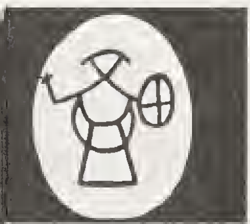
parte del "regime notturno delle immagini", innestano la loro glossa immaginaria sui riflessi sessuali con i loro derivati motori ritmici e cooperanti sensorie (cinetiche, musicali-ritmiche, ecc.). Da questa dominante copulativa derivano due categorie di simboli.
I primi, "ciclici", comprendono immagini relative al ciclo lunare, all'androgino, all'eterno ritorno, alla vegetazione, all'astrobiologia, al dramma agro-lunare, al dramma alchimistico, alle cerimonie iniziatiche, ai sacrifici, alle pratiche orgiastiche, a figure del bestiario (chiocciola, orso, lepre, agnello, insetti, crostacei, lucertola, rana, serpente-uroboro), alla tessitura e filatura, alla ruota (anche zodiacale), al carro.

Sciamano ojiwa della tribù Bunji del Manitoba in Canada.





I secondi, “simboli progressisti”, comprendono immagini come la croce, il legno, l’albero, il fuoco, l’atto sessuale, il tamburo.
Alla seconda parte del regime “notturno” delle immagini sono sottese le vere e proprie strutture “sintetiche”, che si articolano secondo quattro modalità. La prima è caratterizzata dall’armonizzazione dei contrari e dallo spirito di sistema. La seconda è caratterizzata dalla dialettica e dal contrasto drammatico. La terza modalità è caratterizzata dalla storia e dal presente narrativo. Infine, la quarta modalità è caratterizzata dal progresso e dallo stile messianico.
La presa in considerazione delle strutture antropologiche dell’immaginario consente una migliore interpretazione di alcune letture dello sciamanesimo, a cominciare da quelle che lo avvicinano all’orfismo e al platonismo. La mancata distinzione nel termine “dualismo” fra un uso storico-religioso e un uso storico-filosofico (BIANCHI, 1983), ha portato ad una lettura “metafisica” e “diurna” del rapporto fra anima e corpo, assimilando il viaggio dell’anima sciamanico al raggiungimento del mondo iperuranio, così come una certa tradizione platonica e neoplatonica ce lo ha tramandato. Tale lettura, diffusa soprattutto grazie agli studi di Eric R. Dodds, è stata fatta propria anche dallo psicanalista e filosofo americano della “liberazione” Norman O. Brown, secondo il quale «*dall’opera pionieristica di F. M. Cornford appare chiaro che il platonismo, e quindi tutto il pensiero occidentale è una forma civilizzata di sciamanismo, una continuazione della ricerca sciamanistica di un più elevato modo di essere che, con nuove tecniche, è stata adattata alle esigenze della vita urbana*» (BROWN, 1964, p. 184).



Ma una lettura platonica dello sciamanesimo tradisce l’esperienza della transe sciamanica, da una parte ignorando la prospettiva onirica, dall’altra affermando la prevalenza del regime diurno delle immagini, con l’implicita struttura schizomorfa, nel descrivere l’immaginario sciamanico. Per quanto riguarda il primo punto, l’errore risiede nell’ignorare il passaggio da un complesso di immagini vissute secondo una prospettiva onirica, nella quale «*il corpo è dentro l’anima*», ad un processo di letteralizzazione “metafisica” per il quale «*l’anima è dentro il corpo*» (CHRISTOU, 1987) (Evangelos Christou morì all’età di 34 anni il 30 giugno 1956, mentre, come passeggero di una macchina sportiva, tornava nel deserto occidentale ad Alessandria da Marsah Matrouh, dove aveva trascorso una settimana lavorando sul libro. Nella *Presentazione* all’edizione italiana, James Hillman offre delle ardite riflessioni sul rapporto fra psicoanalisi e sciamanesimo, laddove mette in relazione quella morte con il lavoro sul libro in questione. Scrive Hillman: «*diciamo che la missione l’uccise come missioni simili hanno tolto la vita ad altri esploratori e sperimentatori. Diciamo che ci sono pericoli dell’anima per colui che investiga i suoi meandri sconosciuti. Alchimisti, seguaci dello yoga, mistici, sciamani sono al corrente dei rischi mortali ai quali vanno incontro*» (p.8)).

Per quanto riguarda invece il secondo punto, riteniamo che la lettura “diurna” dell’esperienza sciamanica estrapoli alcuni aspetti, in particolare quelli riconducibili ad una simbolica dell’ascensione (la scala, il volo magico), senza considerarne il contesto, e dunque l’orientamento gene-

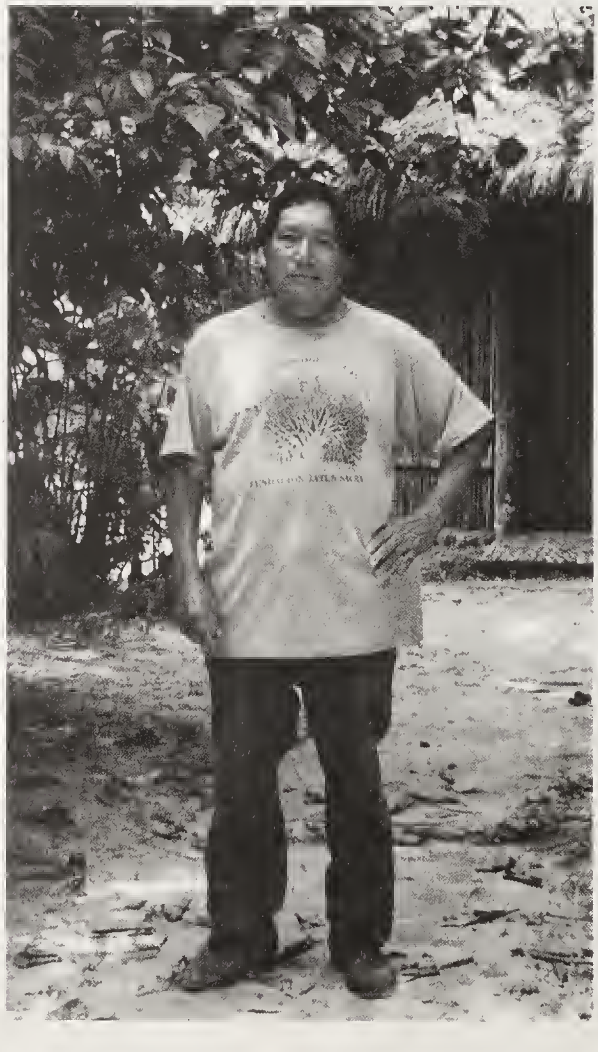
rale, che a nostro avviso è di tipo "sintetico". L'interpretazione "metafisica" e "diurna" dello sciamanesimo è costretta a considerare come spuri e derivati momenti qualificanti del fenomeno in esame. È così che Eliade può scrivere: «*le discese agli Inferni, la lotta con gli spiriti malvagi, ma anche i rapporti sempre più familiari con essi che vanno fino a una loro 'incorporazione' o alla 'possessione' dello sciamano da parte loro, sono innovazioni, di massima piuttosto recenti, imputabili alla trasformazione generale del complesso religioso*».(ELIADE, 1992, p. 536).
Commenta il passo Ioan M. Lewis (LEWIS, 1982, p. 277): «*riscontriamo due strati storici distinti: l'ascesa celeste sciamanica vera e propria e la contaminante possessione da parte degli spiriti. Luc de Heusch, lo strutturalista belga, sviluppò questa dicotomia in una complessa teoria dei fenomeni religiosi o posizionali. Lo sciamanesimo diventa una 'metafisica ascensionale' (una depossessione) opposta alla possessione che è incarnazionista.* (...) *Eliade insiste sul volo mistico nel 'mondo superiore', ma Shirokogoroff dà maggior risalto ai viaggi spirituali dello sciamano in quello infero. Fra tutti i gruppi tungusi ci sono occasioni per sciamanizzare che non concernono nessuno dei mondi, superiore e infero, ma sono volti a padroneggiare gli spiriti di questo mondo*». Le parole di Lewis consentono di relativizzare gli aspetti ascensionali dell'immaginario sciamanico, senza per questo capovolgerli in un privilegio degli aspetti relativi alla discesa (i simboli dell'inversione del regime notturno). Tuttavia, la tendenza di Lewis a ricondurre lo sciamanesimo in ogni caso a uno dei modi della possessione ci sembra ugualmente limitativo e vicino al privilegiamento dei simboli dell'intimità (l'altra grande categoria delle strutture mistiche dell'immaginario). Ma sia il regime diurno (e le sue implicite strutture schizomorfe) che le strutture mistiche non permettono a nostro avviso una comprensione globale del fenomeno dello sciamanesimo, per la quale è necessario invece ricorrere alle categorie della struttura sintetica del regime notturno delle immagini.
Nello sciamano ascesa e discesa, luce e tenebre, puro e impuro si compongono in una ritmica che è al tempo stesso musicale, drammatica e storica, e sfocia in una escatologia realizzata che arresta il tempo e interrompe la cronologia.

LA STRUTTURA SCHIZOMORFA

Uno dei principali tratti attraverso il quale lo sciamanesimo è stato spesso identificato *tout-court* è quello del "volo magico". Tale tratto di primo acchito richiama certamente i simboli ascensionali del "regime diurno delle immagini". Il volo in tale prospettiva non soltanto esprimerebbe al massimo grado il desiderio della verticalità e dell'ascensione, in precisa corrispondenza con altri simboli quali la scala e la montagna sacra, ma soprattutto, attraverso l'attributo dell'ala, esprimerebbe l'angelismo, ovvero la sublimazione e la vittoria sulla pesantezza della materia. Il volo e l'ala sono espressione, nel regime diurno delle immagini, di trascendenza, cui ben si addice quella sottile percezione offerta da "sensi soprannaturali" (CAMPO, 1971). Come scrive Durand «*si può dire infine che l'archetipo profondo della fantasticheria* (rêverie) *del volo non è l'uccello*

animale, ma l'angelo, e che ogni elevazione è isomorfa a una purificazione perché essenzialmente angelica» (DURAND, 1972, p. 131).

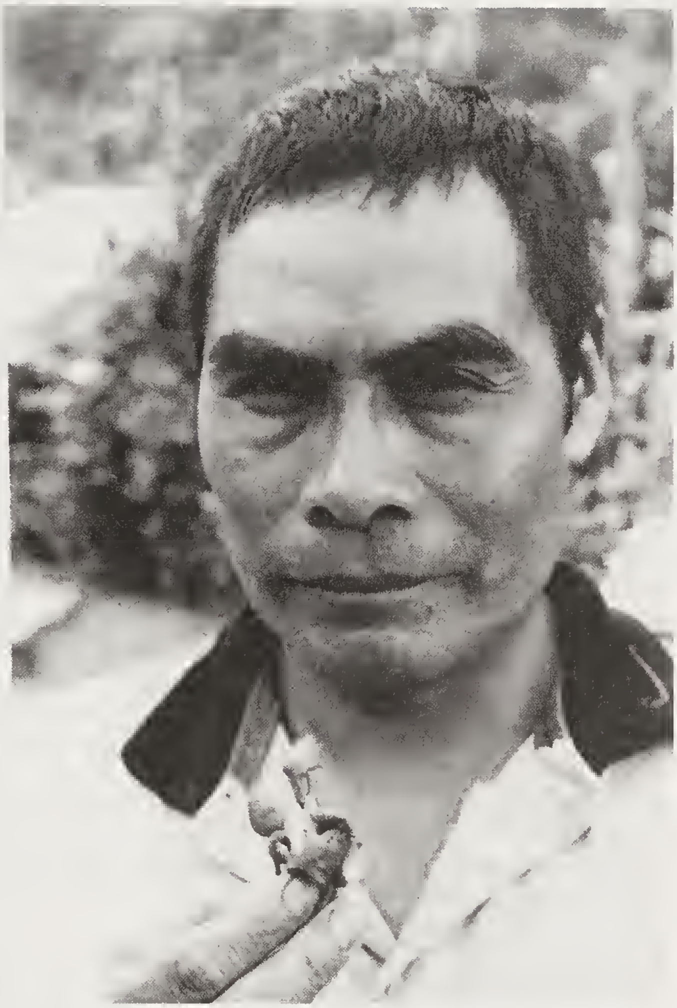
Anche a prescindere da una preliminare distinzione tra ciò che abbiamo chiamato "esperienza di transe" e "esperienza di meditazione" (differenza riscontrabile nel regime diurno, tanto per fare un esempio, fra la transe dei dervisci e il *fanâ'*, "annientamento", dei sufi) non si può non rilevare una forzatura nell'inclusione del volo magico sciamanico nel regime diurno delle immagini. La struttura logico-immaginaria dello sciamano non consente estrapolazioni tali da posizionarlo semplicemente su un asse verticale, sia pure il tanto ripetuto *Axis Mundi*, perché i suoi percorsi, sia ascendenti che discendenti, sono momenti di un flusso temporale teso tanto ad una armonizzazione dei contrari, quanto ad una epifania messianica. Come scrive Eliade, «*si ritiene che durante l'iniziazione l'anima dell'apprendista viaggi nel cielo e negli inferi. È evidente che il "volo sciamanico" equivale a una "morte" rituale: l'anima abbandona il corpo e s'invola in regioni inaccessibili ai vivi. Grazie all'estasi lo sciamano diventa simile agli dèi, ai morti e agli spiriti: la capacità di "morire" e di "resuscitare", cioè di abbandonare e di ricomporre volontariamente il corpo, indica che egli ha superato la condizione umana*» (ELIADE, 1986, p.120). In secondo luogo è proprio la trasformazione in animale, in particolare in "uccello", la caratteristica del volo sciamanico. È quel divenire-animali che caratterizza in particolare le culture nomadi (DELEUZE, 1996).



Sciamani sudamericani.

Sul "volo magico" esistono oggi molti studi, dai quali è stato recentemente sintetizzato un modello greco, per il quale il percorso ascensionale deve attraversare i sette cieli o sfere planetarie (modello che arriverà fino alla costruzione del paradiso dantesco), e un modello ebraico privo delle sfere celesti. Non si capisce affatto come siffatti modelli possano essere comparabili all'esperienza sciamanica nel mondo degli spiriti, tanto più che gli "spiriti", nelle tradizioni monoteiste afferenti al regi-

me diurno delle immagini, hanno una connotazione negativa, come ci ricorda Rouget a proposito della transe "non identificatoria" (ROUGET, 1986, pp. 41-45); quanto alla tradizione greca, scrive Culianu: «*non crediamo che l'appellativo di "sciamani" si adatti agli iatromanti greci, perché essi non rientrano in modo assoluto nella fenomenologia della possessione sciamanica: essi non padroneggiano gli spiriti che li avevano posseduti*» (CULIANU, 1986, p. 36).



La presenza degli spiriti nel mondo sciamanico introduce ad un'altra categoria di simboli del regime diurno delle immagini, quelli "diairetici". I simboli diairetici sono appunto quelle immagini che si contrappongono ai simboli "teriomorfi". E cosa appartiene maggiormente al formicolio, brulichio e caos dell'animazione teriomorfa più della presenza degli spiriti? Lo sciamano non pratica l'esorcismo, non mette in fuga spiriti e demoni, ma li incorpora, senza tuttavia subirli come il posseduto. Sotto questa prospettiva si possono leggere in una nuova luce recenti studi che hanno disegnato la figura di un "Gesù sciamano", e di una derivata "santità sciamanica". Infatti, se episodi noti e meno noti della vita di Cristo possono plausibilmente suggerire un collegamento con tradizioni segrete del Vicino Oriente, ciò non autorizza a tirare in ballo la specifica esperienza sciamanica né da un punto di vista immaginario e simbolico, né da un punto di vista storico e geografico. Giustamente Morton Smith, che è stato lo scopritore e il maggiore studioso delle relazioni fra Gesù e la "tradizione segreta", parla piuttosto di "Gesù mago" e tira in ballo tradizioni come lo Gnosticismo e la Kabbalah ebraica, quest'ultima nella versione della "Via del Trono" o "del Carro". Tanto lo Gnosticismo che la Kabbalah della Via del Trono rimandano con sicurezza al regime diurno delle immagini sul piano immaginario e simbolico, così come al Vicino Oriente sul piano storico e geografico.

Restando nell'ambito dei simboli teriomorfi che sembrano caratterizzare lo sciamanesimo molto più degli opposti simboli diairetici, merita di essere menzionata la presenza fondamentale del "cavallo magico". Secondo Durand il cavallo è isomorfo delle tenebre e dell'inferno e tale resta, malgrado le apparenze, anche nei successivi passaggi a "cavallo solare" e "cavallo acquatico": «*il cavallo rimane il simbolo della fuga del tempo, legato al Sole Nero* (...) *il corsiero di Apollo non è che tenebre domate*» (DURAND, 1972, p. 70). Lo sciamano così come può e sa divenire uccello, sa e può divenire cavallo; dunque il cavallo dello sciamano non è come quello di Apollo "tenebre domate", perché «*lo sciamano "viaggia" sul suo cavallo, fondendosi, immedesimandosi con esso,* varcando la soglia che c'è là in fondo. *E di viaggio in viaggio diviene esperto delle vie di quell'altrove dei loro* breaking: *il viaggio estatico è la sua qualità fondamentale, e il suo potere cresce quanto più cresce la sua esperienza di viaggiatore lungo l'Asse cosmico che in ciascuno di quei* breaking *si riapre, e che soltanto la potenza del cavallo permette di percorrere*» (SIBALDI, 1994, p. 12).

Lo sciamano, pertanto, non è un "domatore" (simbolismo "diairetico"), che mette in fuga le tenebre (simbolismo "spettacolare"), né corrisponde a nessun titolo alla figura dell'eroe tradizionale per almeno due ordini di motivi. In primo luogo è assente nello sciamano il tratto eroico del "guerriero", con la sua implicita simbologia delle armi; anzi, come ci segnalano alcuni miti del Caucaso, cultura sciamanica e cultura guerriera possono trovarsi fatalmente incompatibili. In realtà Abaev sembra mantenersi in una lettura "diurna", pur scegliendo di fare dello sciamano un sovrano (schema ascensionale e archetipo della luce uranica), e non guerriero (schema diairetico).



In secondo luogo è assente nello sciamano il tratto eroico del "civilizzatore" con la sua implicita simbologia dei legami; piuttosto, come ci segnalano alcuni miti del nord America, la figura dello sciamano è assimilabile a quella del *Trickster,* la figura del dio gabbamondo.

Come scrive Carl Gustav Jung a proposito del Briccone divino «*la sua diffusione universale coincide per così dire con quella dello sciamanesimo in cui rientra, com'è noto, tutta la fenomenologia spiritistica. C'è nel carattere dello sciamano e del* "medecine man" *qualcosa del* Trickster, *nel senso che anch'egli gioca dei tiri maligni alla gente per poi cadere vittima della vendetta di coloro che sono stati offesi. Per questa ragione il suo mestiere mette a volte in pericolo la sua vita. Inoltre le pratiche sciamanistiche del* "medecine man" *generano spesso considerevoli inconvenienti o addirittura veri e propri tormenti. In ogni modo* "the making of a medecine man" *rappresenta molte volte un tale tormento fisico e spirituale da provocare, pare, lesioni psichiche durevoli. Invece, l'"accostamento al salvatore" è palese, confermando la verità mitica secondo cui ferito e feritore sono capaci di guarire, e chi soffre elimina il dolore*« (JUNG, 1979, pp. 178-179).

La valenza sciamanica dei simboli teriomorfi, ben più di quelli diairetici, si afferma anche negli archetipi della divorazione; in particolare non mancano relazioni né fra lo sciamano e il lupo mannaro (in particolare nell'Europa orientale), né in generale con la dimensione più ampia dell'antropofagia.

Infatti, i simboli animali (teriomorfi) costituiscono dei grandi avversari per il regime diurno delle immagini perché, come scrive Durand, «*l'animale è dunque ciò che si muove, ciò che fugge e che non si può afferrare, ma anche ciò che divora, ciò che rode*» (DURAND, 1972, p. 81). Ma il simbolismo animale è proprio uno dei tratti permanenti e qualificanti l'esperienza sciamanica e non perché, come abbiamo già detto, lo sciamano sia un "domatore", quanto perché lo sciamano in figure animali sa e può trasformarsi, e non attraverso un'imitazione della statica della figura visiva, quanto attraverso un'identificazione con la dinamica della voce e del movimento. Scrive Schneider: «*quando tenta di stabilire una relazione mistica con l'ape l'uomo primitivo si trasforma con tutta l'anima in ape, imitandone il ronzio, l'aspetto esterno (maschere) e i movimenti angolosi del volo di questo insetto. Al contrario, nelle alte culture il ritmo comune che stabilisce la relazione con l'ape è ottenuto senza partecipazione fisica diretta (ballo), unicamente per mezzo di un gong metallico: essendo giallo il colore di questo strumento e il suo suono molto simile al ronzio dell'ape, basta suonare il gong, cioè imitare il ritmo delle api per dominarle. La partecipazione attiva del corpo è sostituita da uno strumento. L'uomo primitivo diventa ape mettendosi a livello della stessa, mentre l'uomo mago delle alte culture dà ordini alle api*» (SCHNEIDER, 1986, p. 9) Tali parole, a nostro parere, descrivono molto bene un differente pensare, sentire e agire fra il regime diurno delle immagini (geometrico) e quello notturno (realistico); quanto alla distinzione fra culture "primitive" e "alte culture" riteniamo opportuno piuttosto rinviare a quella fra "cultura onirica" e "cultura letteralizzata" (ciascuna articolantesi nei tratti specifici dei regimi dell'immaginario).
Anche alla luce delle parole di Schneider non si capisce come un tale arsenale simbolico realistico e "animale" possa essere accantonato a vantaggio di una simbologia geometrica e "diairetica", ancor meno dominante della simbologia ascensionale nell'immaginario sciamanico.
Ma veniamo alla terza grande categoria dei simboli del regime diurno: i simboli "spettacolari". Apparentemente non si faticherebbe a trovare ampia presenza di questa dimensione, tanto più che, come abbiamo visto, Georges Lapassade identifica lo sciamanesimo come "transe con visioni". Ma la visionarietà e la visività sono forse la stessa cosa? È lecito dubitarne. E se la visionarietà appartiene a ogni regime dell'immagine, in quanto luogo proprio di ogni immagine, la predominanza visiva del regime diurno, con l'implicito perseguimento della chiarezza e della distinzione, è qualcosa di alquanto distante dall'immaginario sciamanico. A questo proposito occorre indagare i simboli nictomorfi, che a quelli spettacolari si oppongono. Qui può essere significativo innanzitutto rivolgere l'attenzione alle figure femminili dello sciamanesimo, che più si sono mosse in una tale costellazione di simboli. È in tale costellazione che rintracciamo alcune componenti della cosiddetta "stregoneria", la "storia notturna", i cui rapporti con lo sciamanesimo sono stati evidenziati e sostenuti da importanti studi (GINZBURG, 1966 e 1989), anche se già intuiti, sia pure in chiave polemica, da illustri esoteristi (GUÉNON, 1982). È proprio alla luce della valenza sciamanica della simbologia nictomorfa che celebri figure femminili della storia e della mitologia possono essere nuovamente lette.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV.: 1989: *Le chant diphonique*, Dossier n. 1 dell'Institut de la Voix, Centre Pluridisciplinaire de Recherche et de Diffusion, Limoges.

Vasilij I. ABAEV: 1974: *Il cavallo di Troia - Paralleli caucasici*, in Fernand Braudel (a cura di), *La storia e le altre scienze sociali*, , Laterza, Bari, pp. 257-295.

Mary AUSTIN: 1970: *The American Rhythm: Studies and Re-expressions of Amerindian Songs* (1923), Cooper Square, New York.

Gaston BACHELARD: 1987: *Psicanalisi delle acque: purificazione, morte e rinascita* (1942), Red, Como.

Walter BENJAMIN: 1973: *Avanguardia e Rivoluzione. Saggi di letteratura*, Einaudi, Torino.
1976: *Sull'haschisch*, Einaudi, Torino.



Sciamano huichol

Ugo BIANCHI: 1983: *Il dualismo religioso - Saggio storico ed etnologico*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

Ettore BIOCCA: 1968: "Sciamanismo ed endocannibalismo tra gli Indi Yanoama", in *Rivista di Antropologia*, pp. 31-40.

Norman O.

BROWN: 1964: *La vita contro la morte- Il significato psicoanalitico della storia* (1959), Adelphi Edizioni, Milano.

Cristina CAMPO: 1971: "Sensi soprannaturali", in *Conoscenza Religiosa*, n. 1.

Valeria CHIORE: 1995: "L'imagerie pietrosa. Bachelard, Caillois, Claudel: verso una "fantastica trascendentale", in *Rivista di estetica*, n. 46, pp. 125-132.

Evangelos CHRISTOU: 1987: *Il logos dell'anima*

La simbologia nictomorfa non si esprime soltanto attraverso il valore conferito alle tenebre di contro alla luce, ma anche in quello conferito al rumore di contro al suono puro. Sulle valenze del rumore nelle culture primitive e nella storia dell'uomo esiste un'interessante letteratura (LÉVI-STRAUSS, 1970; SCHAFER, 1985). Il tema ha in realtà diversi risvolti, fra i quali uno dei più importanti è quello relativo alle nozioni di armonia e di ritmo. La prima nozione può essere interpretata tanto secondo il regime diurno delle immagini che secondo il regime notturno. Nel primo caso l'armonia è la luce che fa scomparire le tenebre, l'ordine che risolve il caos, l'unità che supera il molteplice. È la nozione di armonia del *Simposio* di Platone, la stessa che nel corso dei secoli avrà una parte di rilievo nelle tradizioni più legate al regime diurno delle immagini, come lo Gnosticismo e la Kabbalah della Via del Trono.
Ma la nozione di armonia può essere interpretata anche secondo il regime notturno delle immagini, nella sua struttura sintetica. In questo se-

condo caso l'armonia è la luce che si compone con le tenebre, l'ordine insieme al caos, l'unità del molteplice. È la nozione di alcuni frammenti di Eraclito, come i seguenti: «*non comprendono come, disgiungendosi con se stesso si accordi: una trama di rovesciamenti, come quella appunto dell'arco e della lira*» e «*ciò che si oppone converge, e la più bella delle trame si forma dai divergenti; e tutte le cose sorgono secondo la contesa*» (COLLI, 1993, p. 23).

Individuare il punto di vista sciamanico sull'armonia significa individuarne l'implicita cosmologia. Una conseguenza di tale presupposto è l'incompatibilità della rappresentazione del cosmo sciamanica con una cosmologia metafisica e diurna, quale ad esempio quella delineata da Platone nel *Timeo*, e una sua compatibilità al contrario con una cosmologia notturna, quale ad esempio quella delineata da Eraclito in alcuni suoi frammenti, come i seguenti «*il mondo di fronte a noi - il medesimo per tutti i mondi - non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma fu sempre, ed è, e sarà, fuoco sempre vivente, che divampa secondo misure e si spenge secondo misure*», e ancora «*i confini dell'anima, nel tuo andare non potrai scoprirli, neppure se percorrerai tutte le strade: così profonda è l'espressione che le appartiene*» (*Ibidem*, p. 45 e 63). Anche se la condizione psicofisica dell'esperienza di Eraclito è piuttosto quella che abbiamo chiamato "meditazione" che non "transe", il suo orizzonte immaginario e simbolico è vicino a quello sciamanico nella sua "cosmologia per l'anima" (HILLMAN, 1991). Le peculiarità dell'esperienza cosmica sciamanica sono riconosciute dallo stesso Mircea Eliade pur nel privilegiamento dei suoi aspetti ascensionali. Scrive infatti Eliade che «*la tecnica sciamanica per eccellenza consiste nel passaggio da una regione cosmica all'altra: dalla Terra al Cielo o dalla Terra agli Inferni. Lo sciamano conosce il mistero delle rotture di livello. Questa comunicazione fra le zone cosmiche è resa possibile dalla struttura stessa dell'Universo che viene concepito, nel suo insieme, come ripartito in tre piani - Cielo, Terra e Inferni - collegati fra loro da un asse centrale*» (ELIADE, 1992, p. 283). Se questo è vero nulla consente di privilegiare una zona cosmica (il Cielo) piuttosto che un'altra; quanto all'asse centrale, *axis mundi*, rinviamo al paragrafo dedicato alla struttura sintetica.

Per quanto concerne la nozione di ritmo, Marius Schneider ha ancora una volta esemplarmente spiegato le differenze fra il ritmo delle culture primitive e quello delle cosiddette "alte culture". Scrive infatti che «*mentre il primitivo percepisce come essenziale il* movimento *nelle forme e il carattere fluttuante dei fenomeni, le alte civiltà pongono in primo piano l'aspetto* statico *delle forme e il profilo puro e strettamente geometrico della forma.* (...) *La concezione primitiva dell'essenziale è realistica, artistica e intuitiva; il suo carattere, dinamico: nelle alte culture la concezione dell'ultima realtà è geometrica, scientifica e astratta*» (Schneider 1986, pp. 8-9). Nel primo caso siamo di fronte a una dinamica temporale non misurabile, nel secondo caso siamo di fronte, al contrario, a ciò che Platone definiva "ordine del tempo".

Individuare il punto di vista sciamanico sul ritmo significa individuarne l'implicita psicologia e fisiologia. Una conseguenza di tale presupposto è l'incompatibilità della rappresentazione della persona sciamanica con una psicologia e fisiologia "diurna" che privilegia ed esalta l'unità dell'Io,

(1976), Città Nuova, Roma.

Giorgio COLLI: 1993: *La sapienza greca*, vol. III, Adelphi, Milano.

Jules COMBARIEU: 1982: *La musica e la magia* (1909), Mondadori, Milano.

F. M. CORNFORD: 1952: *Principium Sapientiae, The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University

Press, Cambridge.

Ioan P. CULIANU: 1986: *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, Laterza, Roma-Bari.

Gino DAL SOLER, Alberto MARCHISIO: 1996: *Trance e drones. Mappa delle musiche più visionarie degli anni Novanta*, Castelvecchi, Roma.

Luc DE HEUSCH: 1971: *Possession et chamanisme* (1964), in *Pourquoi l'épouser? et*

e una sua compatibilità al contrario con una psicologia e fisiologia "notturna" che privilegia la molteplicità della persona.
Se le nozioni di armonia e ritmo fanno riferimento all'organizzazione delle altezze e all'organizzazione delle durate (è il "comporre col suono"), il tema del rumore accenna anche alla dimensione timbrica dell'esperienza sonora, al suono in sé (è il "comporre il suono"). In questa dimensione l'attenzione si sposta innanzitutto sulle tecniche del corpo e sulle origini corporali degli strumenti musicali. Ora, lo strumento per eccellenza dello sciamano è non solo, come vedremo, il tamburo, ma anche la voce (come nell'antica accezione di musica *instrumentalis*). Vari studi sono stati dedicati tanto al canto sciamanico quanto al canto "magico" più in generale. In anni recenti l'argomento ha conosciuto un approfondimento particolare alla luce dello studio e della pratica del canto difonico. Questa tecnica di fonazione, tutt'ora componente fondamentale del canto tradizionale delle regioni siberiane e mongole (conosciuto nelle regioni di Tuva e mongole con i nomi di *Khoomei, Kargiraa, Sigit e Xöomy*), è stato collegato dal suo maggiore studioso, Tran Quang Hai, alle culture sciamaniche. È un'ipotesi interessante giacché tale tecnica di fonazione, evidenziando una struttura polifonica del suono, si porrebbe in precisa corrispondenza con una struttura polifonica (alcuni autori scrivono "politeista") della persona umana. Non mancano peraltro riferimenti, da parte dello stesso studioso vietnamita, ad una corrispondenza fra tale polifonia e i suoni dell'ambiente, fatto peraltro già rilevato a suo tempo, nelle culture degli Indiani d'America, da Mary Austin in un suo fondamentale studio (AUSTIN, 1970).
Per quanto riguarda il tamburo, su cui non mancano, al pari della voce, vari studi, né su quello sciamanico né su quello primitivo più in generale, la sua natura notturna è confermata dallo stesso Durand, per il quale esso è «*lo strumento musicale legato alla fecondità e alla creazione* (...); *sintesi creatrice, unione dei contrari*» (DURAND, 1972, pp. 337-338). Si può aggiungere, da un punto di vista strettamente fisico-acustico, che il suono del tamburo è un suono ad altezza indeterminata. Ancora una volta, come nel caso della voce, la purezza di una presunta "unità" è largamente dissolta, ogni ordine polemico e diurno impossibile. Ciò è confermato, infine, dalle seguenti parole di Mircea Eliade che ridimensionano ogni interpretazione "esorcistica" del tamburo sciamanico: «*non crediamo che la funzione originaria del tamburo sia stata quella di scacciare gli spiriti. Il tamburo sciamanico si distingue da tutti gli altri strumenti usati per la "magia del rumore" proprio perché rende possibile una esperienza estatica. Che questa in origine sia stata propiziata dall'incantesimo del suono del tamburo, incantesimo valorizzato in termini di "voce degli spiriti", oppure che si giunga ad una esperienza estatica in seguito all'estrema concentrazione provocata da un prolungato tambureggiamento - questo per ora è un problema che non abbiamo da considerare. Un fatto è però certo: è la* magia musicale *a definire la funzione sciamanica del tamburo - e non la* magia antidemoniaca del rumore» (ELIADE, 1992, p. 198).
Quanto fin qui indicato a proposito dell'armonia, del ritmo e del timbro sciamanici mostra l'impossibilità, ancora una volta, di una lettura diurna dello sciamanesimo, non evidenziando tuttavia per ora una distinzione

autres essais, Gallimard, Paris.

Gilles DELEUZE e Félix GUATTARI: 1996: *Nomadologia. Pensieri per il mondo che verrà*, Castelvecchi, Roma.

Ernesto DE MARTINO: 1973: *Il mondo magico* (1948), Boringhieri, Torino.

Giorgio de SANTILLANA, Hertha von DECHEND: 1983: *Sciamani*



e fabbri, in *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Adelphi, Milano, pp. 145-168.

Alfonso DI NOLA: 1973: Voci a tematica sciamanica dell'*Enciclopedia delle Religioni*, Vallecchi, Firenze, in particolare *Sciamanesimo*, vol. V;

Eric R. DODDS: 1978: *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze.

Terence DU QUESNE: 1991: *Anubis e il ponte dell'arcobaleno:*

anche fra le due strutture del regime notturno delle immagini, la "mistica" e la "sintetica". Infatti, il rilievo che stiamo dando a quelli che Durand chiama "i volti del tempo" (simboli teriomorfi, nictomorfi e catamorfi) di contro rispettivamente ai simboli diairetici, spettacolari e ascensionali, può essere suscettibile di due differenti letture notturne; non solo, ma un semplice rovesciamento di valore, tale da esaltare in termini polemici, dunque come "positività", i volti del tempo, tradizionalmente depositari di "negatività", si manterrebbe nella stessa struttura schizomorfa. Questo perché non sono i simboli di per sé a darci il senso, quanto le loro concatenazioni in serie, così come le strutture antropologiche fondate sulle dominanti fisiologiche ce le mostrano. Valgano a tale proposito le seguenti riflessioni di Ginzburg: «*la nozione di archetipo viene riformulata in maniera radicale, perché saldamente ancorata al corpo. Più precisamente, alla sua autorappresentazione. Si può ipotizzare che essa operi come uno schema, come un'istanza mediatrice di carattere formale in grado di rielaborare esperienze legate a caratteristiche fisiche della specie umana, traducendole in configurazioni simboliche potenzialmente universali. Impostando il problema in questi termini eviteremo l'errore in cui cadono abitualmente i cercatori di archetipi: quello di isolare simboli specifici più o meno diffusi scambiandoli per "universali culturali". L'indagine che stiamo conducendo ha mostrato che l'elemento universale non è rappresentato dalle singole unità (gli zoppi, gli uomini dimezzati, i monosandali), ma dalla serie per definizione aperta, che le include. Più precisamente: non dalla concretezza del simbolo, ma dall'attività categoriale che rielabora in forma simbolica le esperienze concrete (corporee). Tra queste ultime bisogna includere anche, anzi soprattutto, l'esperienza corporea di grado zero: la morte*» (GINZBURG, 1989, pp. 223-224).
Certo non è indifferente la scelta di un simbolo o un altro (come abbiamo visto ad esempio per il tamburo), ma è che lo stesso simbolo possiede una natura "polifonica", come il suono stesso (anzi, secondo SCHNEIDER, 1981, ogni simbolo è innanzitutto "simbolo sonoro"), tale da non poter essere decodificato una volta per tutte. Di qui la giusta critica di Durand alla teoria dell'"immaginazione materiale" di Bachelard in quanto troppo legata al conferimento di un significato agli elementi fuoco, aria, acqua, terra (DURAND, 1972, pp. 26-27).
In altri termini, per raggiungere il nostro scopo che è l'identificazione della struttura logico-immaginaria "sintetica" come chiave privilegiata (beninteso in unione ad un'esperienza di transe e ad una conoscenza onirica) per definire lo sciamanesimo, è necessario liberare il nostro oggetto di studio da tre interpretazioni.
La prima è legata al regime diurno nel suo aspetto tradizionale, platonico (lo sciamanesimo come estasi) (ELIADE, 1992). La seconda è ugualmente legata al regime diurno nel suo aspetto "contro-tradizionale", satanico (lo sciamanesimo come stregoneria) (GUÉNON, 1982). La terza, infine, è legata al regime notturno delle immagini, nella sua struttura mistica (lo sciamanesimo come possessione) (LEWIS, 1972).
La necessità che abbiamo indicato di porre in evidenza la concatenazione in serie, dunque le strutture antropologiche più che i simboli stessi, può cominciare dalla prima struttura del regime diurno delle immagini,

aspetti dello sciamanismo nell'antico Egitto, in *La religione della Terra* (a cura di Grazia Marchianò), Red, Como, pp. 115-135.

Gilbert DURAND: 1972: *Le strutture antropologiche dell'immaginario* (1963), Dedalo, Bari. 1983: *L'universo del simbolo*, in René Alleau, *La scienza dei simboli* (1976), Sansoni, Firenze, pp. 236-248.



Mircea ELIADE: 1986: *Miti, sogni e misteri* (1957), Rusconi, Milano. 1988: *La nascita mistica - Riti e simboli d'iniziazione* (1958), Morcelliana, Brescia. 1992: *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi* (1951), Edizioni Mediterranee, Roma.

H. FINDEISEN: 1960: "Das Schamanentum als spiritische Religion", in *Ethnos*, n. 25, pp. 192-213.

Serena FOGLIA: 1989: *Streghe*, Rizzoli, Milano.



Sciamano huichol

Carlo GINZBURG: 1966: *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino. 1989: *Storia notturna- Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino.

Fedora GIORDANO: 1988: *Etnopoetica- Le avanguardie americane e la tradizione orale

indiana*, Bulzoni, Roma.

René GUÉNON: 1982A: *Considerazioni sulla via iniziatica*, Basaglia, Roma. 1982B: *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi* (1945), Adelphi, Milano.

James HILLMAN: 1983: *Psicologia: monoteistica o politeistica*, in David L. Miller-James Hillman, *Il nuovo politeismo - La rinascita degli Dei e delle dee*, Edizioni di Comunità, Milano, pp. 115-154. 1991: "Una cosmologia per

quella che abbiamo già descritto come caratterizzata dal deficit pragmatico e dall'autismo. Ma lo sciamano, per quanto possa distaccarsi dalla realtà ordinaria (tipica da questo punto di vista l'alterazione del suo sguardo come ricorda Mastromattei), non per questo costruisce o raggiunge una torre d'avorio dalla quale osservare come da un *panopticon*. Anzi, il distacco dalla realtà ordinaria allarga e intensifica la sua sintonia con il mondo (come abbiamo ad esempio visto a proposito dei suoni dell'ambiente).

Per quanto riguarda la seconda modalità delle strutture schizomorfe,

cioè la *Spaltung* e l'astrazione, caratterizzata dal comportamento rappresentativo della separazione, non si vede parimenti come una tale visione, colma di furore d'analisi, possa adattarsi alla figura dello sciamano tesa piuttosto all'instancabile compito di connettere, di tessere.
Anche la terza struttura, che abbiamo indicato, con gergo psichiatrico, con "geometrismo morboso" e "ingigantimento", è lontana dall'immaginario sciamanico. Non sono riscontrabili nella percezione sciamanica né una mania di simmetria né un ingigantimento degli oggetti, né, infine, quel presente spazializzato che sopprime il tempo dandogli un ordine, come abbiamo visto a proposito del ritmo delle cosiddette "alte culture".
Infine, la modalità che riassume tutte le altre, cioè il pensiero per antitesi che, come scrive Durand, «*non è che un dualismo esacerbato, nel quale l'individuo regge la sua vita unicamente secondo idee e diventa dottrinario ad oltranza*» (DURAND, 1972, p. 188), si confà piuttosto all'atteggiamento schizomorfo di una certa figura di "mago" (ROHEIM, 1973).
La figura dello sciamano, come abbiamo accennato e su cui torneremo più diffusamente, mal si sposa con un atteggiamento apocalittico e polemico, preferendo uno stile messianico e paradossale.

l'anima. Al di là dell'umanismo", in *Aut-Aut*, n. 243-244, maggio/agosto, pp. 270-284. 1996: *Il sogno e il mondo infero*, EST, Milano.

Carl Gustav JUNG: 1979: *Contributo allo studio psicologico della figura del briccone*, in Paul Radin, Carl Gustav Jung, Karl Kerenyi, *Il briccone divino* (1954), Bompiani, Milano, pp. 175-201

LA STRUTTURA MISTICA



Un altro dei principali tratti attraverso il quale lo sciamanesimo è stato spesso identificato *tout-court* è quello della "discesa agli inferi", o, come scrive Eliade, "agli Inferni". Tale tratto di primo acchito richiama certamente i simboli dell'inversione del regime notturno delle immagini, nella sua struttura mistica. La discesa, in tale prospettiva, non soltanto esprimerebbe al massimo grado il desiderio dell'inversione e del riposo, in precisa corrispondenza con altri simboli quali l'acqua profonda e la cavità della terra, ma soprattutto, attraverso l'attributo della lentezza, che distingue affettivamente la discesa dalla folgoranza della caduta, come d'altronde del volo, esprimerebbe la maternità, l'affermazione della materia (è nota la parentela linguistica latina fra *mater* e materia).
La discesa e la lentezza sono espressione, nel regime notturno delle immagini, di immanenza, cui ben si addice quella particolare percezione offerta dalle "sinestesie".
Anche a prescindere da una preliminare distinzione tra ciò che abbiamo chiamato "esperienza di transe" e "esperienza di meditazione" (differenza riscontrabile nel regime notturno mistico, tanto per fare un esempio, fra la transe di possessione e l'*arrobiamento*, "rapimento", di Santa Teresa) non si può non rilevare una forzatura nell'inclusione della discesa agli inferi sciamanica nel regime diurno mistico delle immagini.
La struttura logico-immaginaria dello sciamano, lo ripetiamo ancora una volta, non consente estrapolazioni tali da privilegiare una zona cosmica piuttosto che un'altra, perché i suoi percorsi, sia ascendenti che discendenti, sono momenti di un flusso temporale teso tanto ad un'armonizzazione dei contrari quanto ad una epifania messianica. Sulla discesa agli inferi esistono oggi molti studi tra i quali è stata recentemente proposta una interpretazione della discesa agli inferi di Cristo, connessa ad una

Claire Claude KAPPLER e Cristophe DUFOUR: 1989: "Fuoco dell'*inipi* e soffio del creatore", in *Abstracta*, n. 42, novembre, pp. 82-91.

Karl KERÉNYI: 1979: *Epilegomeni*, in Radin, Jung, Kerenyi, *Il briccone divino* (1954), Bompiani, Milano, pp. 107-174. 1991: *Figlie del sole*, Bollati Boringhieri, Torino

Georges LAPASSADE: 1993: *Stati modificati e transe*, Sensibili alle Foglie, Roma.

spiegazione del cosiddetto "doppio sandalismo", secondo il quale «*l'immagine esemplare ha dunque due sandali, due modi di essere radicato e di camminare sulla terra. Sarebbe infatti oltremodo sconveniente trascorrere la propria vita saltellando qua e là su una gamba sola, psicologicamente paralizzati da un'inconscia teologia che ci priva di uno dei due arti, la nostra storia o il nostro inferno, col ridurre o gnosticamente la storia ad un inferno o cristianamente l'inferno alla storia*» (MILLER, 1994, pp. 75-76). Miller sembra così ribattere alle accuse di "eroismo" e "schizomorfia" rivolte da Hillman al Cristianesimo. In ogni caso l'interpretazione di Miller ci pare estranea ai fini del nostro tema, la figura dello sciamano; sia perché nell'esperienza sciamanica è presente piuttosto il cosiddetto "monosandalismo", sia perché una discesa agli inferi come quella di Cristo è inevitabilmente parte integrante di un immaginario diurno, in quanto ha per obiettivo la vittoria sulla morte, come l'esorcismo la vittoria sulla possessione.

Il rapporto con la morte introduce ad un confronto con un'altra categoria di simboli del regime notturno mistico: quelli dell'intimità. I simboli dell'intimità sono appunto quelle immagini che eufemizzano la morte senza contrapporvisi, come invece fa il regime diurno. E fra le funzioni universalmente riconosciute alla figura dello sciamano non vi è forse quella di psicopompo? Lo sciamano accompagna le anime dei morti ed è in tale funzione che è possibile leggere la costante presenza del cane nei suoi viaggi. Durand ci segnala a proposito della figura di San Cristoforo che «*l'attributo cinocefalo non sarebbe che una sopravvivenza e una trasposizione dell'attributo principale dell'Anubi egiziano. (...) Allo stesso tempo il suo ruolo di traghettatore è un ruolo ctonio-funerario, il dio Anubi, come il suo doppione greco Caronte, fa passare i morti sull'altra sponda del fiume infernale*" (DURAND, 1972, p. 206). Non solo, ma lo sciamano, come Iside e Osiride, viaggia su una barca funebre che, in quanto dimora sull'acqua, è uno dei fondamentali simboli dell'intimità, tanto che ha spinto Bachelard a domandarsi se la morte non sia stato il primo navigatore, se il complesso di Caronte non sia la radice di ogni avventura marittima, e se la morte non sia, "il vecchio capitano" di Baudelaire, archetipo che appassiona ogni navigazione dei viventi.

Ma il rapporto con la morte della figura dello sciamano non va a nostro parere collocato nei tratti specifici di un regime dell'immaginario, quanto nelle modalità generali della conoscenza onirica.

Tornando ai simboli dell'inversione abbiamo detto della lentezza. Come scrive Durand, «*a questa lentezza viscerale si unisce beninteso una qualità termica. Si tratta qui di un calore dolce, di un calore lento, abbiamo voglia di dire, lontano da ogni splendore troppo ardente, e se l'elemento pastoso è certo quello della lentezza, se la discesa non ammette che la pasta, l'acqua spessa e dormente, essa non trattiene dell'elemento igneo che la sua sostanza intima: il calore*" (DURAND, 1972, p. 203). Si potrebbe pensare di rintracciare i tratti di quanto descritto da Durand nel cosiddetto "calore magico" dello sciamano su cui molti studi si sono ampiamente soffermati. In realtà, il calore magico dello sciamano è tutt'altro che "mistico" e "intimo", mostrando piuttosto le sue relazioni con l'elemento fuoco. Ciò ci riconduce innanzitutto alla vicinanza tante

Claude LÉVI-STRAUSS: 1970: *Mitologica 2. Dal miele alle ceneri*, Il Saggiatore, Milano.

Ioan M. LEWIS: 1972: *Le religioni estatiche-Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanismo*, Astrolabio, Roma. 1982: "Che cos'è uno sciamano?", in *Conoscenza Religiosa*, n. 3-4, pp. 275-284. 1993:



40

Possessione, stregoneria, sciamanismo - Contesti religiosi nelle società tradizionali (a cura di Vittorio Lanternari), Liguori, Napoli.

Eveline LOT-FALCK: 1961: "L'animation du tambour", in *Journal Asiatique*, Tomo CCXLIX, pp. 213-239.

Enrico MALIZIA: 1995: *Le droghe*, Newton Compton, Roma.

Giorgio MANGANI: 1980: "Sul metodo di Eric Dodds e sulla sua nozione di "irrazionale", in *Quaderni di*

volte descritta fra la figura dello sciamano e quella del fabbro. Ambedue sono accomunati dal signoreggiamento del fuoco. Scrive così Eliade: «*per via del "potere sul fuoco" che essa implicava, la magia metallurgica ha assimilato numerosi prestigi sciamanici. Nella mitologia dei fabbri troviamo una quantità di temi e di motivi tratti dalle mitologie sia degli sciamani, sia degli stregoni in genere*» (ELIADE, 1992, p. 503).

Il tema del "calore magico" ci dischiude una serie di altri percorsi dell'immaginario sciamanico. Scrive ancora Eliade che «*gli sciamani possono anche incarnare lo spirito del fuoco fino al punto di emettere fiamme dalla bocca, dal naso e da tutto il corpo durante le sedute. Un tale tipo di prodezze rientra nella categoria delle meraviglie sciamaniche aventi relazione con la "signoria del fuoco". (...) Un potere magico del genere contrassegna la "condizione da spirito" realizzata dagli sciamani*» (*Ibidem*, p. 504).

Ma il signoreggiamento del fuoco e il calore magico consentono anche di dare una appropriata lettura "sintetica" di un'immagine importante nella cultura sciamanica come quello della capanna. Parlando dei simboli dell'intimità, scrive Durand: «*la casa è dunque sempre l'immagine dell'intimità riposante, che sia tempio, palazzo o capanna. E il vocabolo 'dimora' si duplica, come nelle* Upanishad *o in Santa Teresa, del senso di fermata, di riposo, di 'sede' definitiva dell'illuminazione interiore*» (DURAND, 1972, p. 245). Ora la capanna acquista un senso tutto particolare nel rituale dell'Inipi degli Indiani d'America, rituale oggi esportato anche fuori dei suoi luoghi di origine. Ma il senso di tale capanna è tutt'altro che quello di fermata o di riposo. Eliade ci ricorda una pratica di bagno iniziatico di vapore diverso da quello nord-americano: quello degli Sciti. Scrive Eliade: «*Erodoto ci ha lasciato un'ottima descrizione dei costumi funerari degli Sciti. Dopo i funerali si procedeva a delle purificazioni: si gettava della canapa su pietre surriscaldate e se ne aspirava il fumo. (...) Carl Meuli ha messo assai bene in luce il carattere sciamanico di questa purificazione funeraria: il culto dei morti, l'uso della canapa, la permanenza in ambienti surriscaldati, e le grida costituiscono effettivamente un complesso religioso specifico, lo scopo del quale non poteva essere che l'estasi*» (ELIADE, 1992, p. 420).

Queste parole ci offrono il collegamento fra il calore magico e l'uso delle droghe. Anche per questo secondo aspetto, come per il primo, si potrebbe pensare ai simboli dell'intimità facenti riferimento ai nutrimenti e alle sostanze, vale a dire a quella simbologia del "contenuto", spesso in forma di bevanda sacra, che, come scrive Durand, «*è carico di significazioni molteplici, poiché è legato agli schemi ciclici del rinnovamento, al simbolismo dell'albero, come agli schemi dell'inghiottimento e dell'intimità. (...) La bevanda inebriante ha permissione di abolire la condizione quotidiana dell'esistenza e di permettere la reintegrazione orgiastica e mistica*» (DURAND, 1972, p. 260).

Eliade, dal canto suo, scrive che «*vi è ogni ragione per supporre che l'uso delle droghe sia stato favorito dalla ricerca del "calore magico". Il fumo di certe erbe, la combustione di certe piante avevano la virtù di accrescere il "potere". L'intossicato si "riscalda", l'ebbrezza delle droghe è "bruciante". (...) L'intossicato abbandona il corpo e fa propria la condizione dei trapassati e degli spiriti*» (ELIADE, 1992, pp. 506-507).

Storia, n. 11, gennaio/giugno, pp. 173-205.

Gabriella MARUCCI: 1979: *Iniziazione - Le tappe della vita sociale*, in *Popoli diversi*, vol. V, Saia, Torino, pp. 174-179.

Ferruccio MASINI: 1983: *Dialettica dell'ebbrezza*, in AA. VV., *Walter Benjamin: tempo, storia, linguaggio*, Editori Riuniti, Roma.

Romano MA-

STROMATTEI: 1980: *Oral Tradition and Shamanic Recitals*, in Atti del Convegno Internazionale "Oralità, cultura, letteratura, discorso", a cura di Bruno Gentili e Giuseppe Paioni, Urbino 21-25 luglio, Edizioni dell'Ateneo, pp. 461-485.

Marcel MAUSS: 1991: *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino.

David L. MILLER: 1983: *Il nuovo politeismo* (1981), in David L. Miller-James Hillman, *Il nuovo poli-*

In realtà, tanto le bevande sacre che le droghe possono sopportare una triplice lettura secondo le strutture dell'immaginario. Così, per quanto riguarda le droghe, ci sembra utile fra le tante classificazioni esistenti, quella proposta da Enrico Malizia, che differenzia tre gruppi. Il primo, *droghe sedativo-euforizzanti* comprende: oppio e oppiacei, sonniferi quali barbiturici, tranquillanti, anestetici come etere, cloroformio e altri, PCP o fenilciclidina, analgesici, antipiretici-analgesici, solventi volatili, alcool. Il secondo gruppo, *droghe psicostimolanti*, comprende: coca e cocaina, anfetamine, caffeina, nicotina, antidepressivi triciclici. Il terzo gruppo, *droghe psicoalteranti o allucinogeno-deliranti*, comprende: LSD, derivati della canapa (specialmente hashish), psilocibina, mescalina, solanacee, kat, altri allucinogeni-deliranti minori.
Può essere interessante e plausibile individuare nel primo gruppo le strutture mistiche dell'immaginario, così come le strutture schizomorfe e sintetiche rispettivamente nel secondo e nel terzo gruppo. In effetti, le più diverse piante utilizzate nelle culture sciamaniche (dai funghi asiatici come l'amanita muscaria, ai funghi messicani come lo psilocybe) appartengono al terzo gruppo indicato, così come le piante utilizzate nella stregoneria (ad esempio il giusquiamo) e gli allucinogeni sintetici utilizzati dalla cultura beat e hippie (come l'LSD). Valgano a tale proposito le seguenti parole di Malizia: «*con il termine allucinogeno si intende una qualsiasi sostanza - naturale o sintetica - che agisca a livello delle percezioni sensoriali, causando alterazioni, la più appariscente delle quali è l'allucinazione. Malgrado diverse droghe, specialmente alcool, cocaina e derivati della canapa, determinino, insieme con altri effetti, anche allucinazioni, si attribuisce il nome di* allucinogeno *soltanto a quelle sostanze che la inducono come caratteristica peculiare.* (...) *L'allucinazione è la percezione di qualche cosa che non è presente in quel momento e in quel luogo; a differenza dell'illusione, non è indotta da alcuno stimolo sensoriale che possa costituire la base della sensazione percepita dal soggetto, in quanto manca l'oggetto*» (*Ibidem*, p. 70-71). Dunque anche l'uso di droghe ci riconduce al nostro assunto: le culture sciamaniche sono appunto quelle culture che trasformano le allucinazioni provocate da allucinogeni (dato "naturale") nelle visioni della conoscenza onirica (dato "culturale").
La necessità che abbiamo indicato di porre in evidenza la concatenazione in serie, dunque le strutture antropologiche più che i simboli stessi, può continuare con la prima struttura del regime notturno mistico delle immagini, quella che abbiamo già descritto come caratterizzata dal raddoppiamento e dalla perseverazione. Come scrive Durand, «*questa simmetria non è più legata all'antitesi come nel regime diurno, ma alla similitudine* (...), (*fino alla*) *confusione tra il contenente e il contenuto, tra il senso passivo dei verbi e degli esseri*» (DURAND, 1972, pp. 270-271). Ma questo è evidentemente una descrizione del posseduto, più che dello sciamano, la cui sintonia con il mondo e con le cose non lo conduce ad una fusione con esse.
Per quanto riguarda la seconda modalità delle strutture mistiche, cioè la viscosità e la adesività, non si vede parimenti come una tale visione, colma di ricerca di legami, possa adattarsi alla figura dello sciamano tesa piuttosto all'instancabile compito di distinguere nell'unione.

teismo - La rinscita degli Dei e delle Dee, Edizioni di Comunità, Milano, pp. 13-114. 1994: *I due sandali di Cristo: discesa nella storia e negli inferi* (1982), in J. Brun, D. Zahan, D. L. Miller *Il vertice e l'abisso, simbologia dell'ascesa e della discesa*, Red, Como, pp. 74-151.

E. NOVIK: 1991: *Simvolika penija v samanskich tradicijach Sibiri*



42

(La simbolica del canto nelle tradizioni sciamaniche della Siberia), Comunicazione al "Congresso Internazionale di Semiotica del Testo Mistico", L'Aquila Forte Spagnolo, 24-30 giugno.

Mario PERNIOLA: 1991: *Del sentire*, Einaudi, Torino.

Pietro PRINI: 1991: "L'ebbrezza mistica", in *Annuario Filosofico*, n. 7, pp. 37-44.

Paul RADIN, Carl Gustav JUNG, Karl KERENYI: 1979: *Il briccone divino* (1954),

Anche la terza struttura, indicata come realismo sensoriale delle rappresentazioni e vivacità delle immagini, è lontana dall'immaginario sciamanico. Non sono riscontrabili nella percezione sciamanica né una risonanza intima né un sensualismo esacerbato, mostrando piuttosto come proprio stile quello di una possessione impartecipe.
Infine, l'ultima modalità, indicata come gulliverizzazione e messa in miniatura, ci sembra del tutto assente.
Così, la figura dello sciamano non solo mal si sposa con un atteggiamento apocalittico e polemico (regime diurno), ma anche con uno pacificatore e conciliativo.

LA STRUTTURA SINTETICA

Uno dei principali tratti attraverso il quale lo sciamanesimo è stato spesso identificato è quello della "iniziazione".
Tale tratto richiama certamente i simboli ciclici del regime notturno delle immagini, nella sua struttura sintetica. L'iniziazione in tale prospettiva esprimerebbe in modo compiuto una struttura drammatica di morte e di resurrezione. Ma una lettura di tal genere non ci pare esente da una letteralizzazione, ovvero da un vizio semiologico. Piuttosto ci pare opportuno fare riferimento a quel tipo di iniziazione che Dario Sabbatucci offre a proposito dei Misteri eleusini: «*la morte diventa più propriamente lo stato dei morti e la rinascita diventa la sopravvivenza; lo stato dei morti, che nel rito originario era invece l'atto del morire, ed aveva una connotazione negativa rispetto alla positività della futura vita sociale, diventa ora altamente positivo, e la sopravvivenza ultramondana prende il posto di una non desiderabile rinascita alla mondanità. La morte intesa come stato di morte, diventa tutt'una con la sopravvivenza sotto la specie di un'altra vita che non ha niente a che fare con questa. In tal modo il rito di morte si poté far simile all'idea di morte*» (SABBATUCCI, 1979, p. 140).
Collegato all'iniziazione è il tema della mutilazione su cui convergono differenti aspetti. Un esempio è quello cui abbiamo accennato nel paragrafo dedicato alla struttura schizomorfa dell'immaginario, nominando il cosiddetto "monosandalismo". Durand riconduce tali aspetti ad un vero e proprio complesso agro-lunare della mutilazione, secondo una lettura letteralizzante che Hillman non esiterebbe a definire "materialista". Scrive infatti Durand: «*gli esseri mitici lunari non hanno spesso che un sol piede o una sola mano, ed ai nostri giorni ancora è con la luna calante che i nostri contadini tagliano gli alberi.*(...) *È ugualmente isomorfo del deperimento agro-lunare il rituale del sacrificio. I sacrifici umani sono universalmente praticati nelle liturgie agrarie* (...) *La cerimonia sacrificale appare in quest'ultimo caso come una sintesi molto complessa tra la mitologia lunare, il rituale agrario e l'iniziazione*» (DURAND, 1972, pp. 308-309). Ma tale lettura presuppone la preminenza di un culto della Grande Madre ben diverso dai tratti conosciuti delle culture sciamaniche. Come scrive Hillman «*la Grande Madre è quella modalità della coscienza che collega tutti gli eventi psichici a quelli materiali, mettendo le immagini dell'anima al servizio di ciò che è fisica-*

Bompiani, Milano.

H. D. RANKIN: 1995: "Heraclitus on Conscious and Unconscious States", in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. 2, pp. 73-86.

Michael REIMANN: 1993: *Unendlicher Kland*, Kolibri Verlag.

Géza RÒHEIM: 1973: *Magia e schizofrenia* (1955), Il Saggiatore, Milano.



Gilbert ROUGET: 1986: *Musica e trance- I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, Einaudi, Torino.

Dario SABBATUCCI: 1979: *Saggio sul misticismo greco* (1965), Edizioni dell'Ateneo, Roma.

André SCHAEFFNER: 1987: *Origine degli strumenti musicali* (1968), Sellerio, Palermo.

R. Murray SCHAFER: 1985: *Il paesaggio sonoro*, Unicopli. Milano.

mente tangibile. Ogni volta che conduciamo il sogno nella vita, rafforziamo il dominio della Grande Madre. Ogni trasposizione del sogno in questioni pratiche, di carne e sangue 'reali', è un materialismo» (HILLMAN, 1996, p. 70).

Un altro aspetto del rito iniziatico sciamanico è quello dell'ascesa rituale degli alberi. È stato prassi comune una interpretazione di tale aspetto secondo la struttura schizomorfa, esaltando la verticalità tanto dell'ascesa quanto della simbologia dell'albero. Non a caso Eliade ha rintracciato tale aspetto in pratiche diverse da quelle sciamaniche e di inequivocabile carattere "estatico". Scrive Eliade: «*il santo iraniano Qutb ud-dîn Haydar era scorto di frequente in cima agli alberi. San Giuseppe da Copertino se ne volò su un albero e restò mezz'ora su un ramo "che si vedeva oscillare come se vi si fosse posato un uccello*» (ELIADE, 1992, p. 150). Ma la simbologia dell'albero può prestarsi ad altre letture. Infatti, secondo Durand «*l'albero è dapprima isomorfo del simbolo agro-lunare. (...) L'albero sarà il tipo stesso dell'ermafrodito, ad un tempo Osiride morto e la dea Iside. (...) Il prodotto del matrimonio, la sintesi dei due sessi: il Figlio*» (DURAND, 1972, pp. 342-344). Fin qui la simbologia ciclica dell'albero. Ma è possibile anche una simbologia "progressiva". Segnala ancora Durand che «*l'archetipo temporale dell'albero, conservando gli attributi della ciclicità vegetale e della ritmologia lunare e tecnica, così come le infrastrutture sessuali di quest'ultima, vede prevalere il simbolismo del progresso nel tempo grazie alle immagini teleologiche del fiore, della cima, del Figlio per eccellenza che è il fuoco. Ogni albero e ogni legno, in quanto serve a costruire una ruota o una croce, serve in ultima analisi a produrre il fuoco irreversibile. È per questo motivo che nell'immaginazione ogni albero è irrevocabilmente genealogico, indicativo di un senso unico del tempo e della storia che diventerà sempre più difficile invertire*» (*Ibidem*, p. 347-348). Fra simbologia ciclica e simbologia progressiva dell'albero si pone l'immagine dell'albero capovolto che immerge le sue radici nel cielo e stende i rami sulla terra. Secondo Durand «*l'albero capovolto, insolito, che turba il nostro senso della verticalità ascendente è certo segno della coesistenza nell'archetipo dell'albero, dello schema della reciprocità ciclica. È parente prossimo del mito messianico di tre alberi nel quale l'ultimo albero inverte il senso del primo (...) e ripercorre in senso inverso la processione creatrice: la redenzione messianica è il doppione invertito, ascendente, di una discesa, di una caduta cosmogonica*» (*Ibidem*, p. 347). Tale albero capovolto è ben presente nella cultura sciamanica come ci ricorda Eliade: «*gli sciamani usano talvolta un "albero capovolto" che essi pongono vicino alla loro abitazione e che avrebbe la funzione di proteggerli. (...) L'albero capovolto è naturalmente una immagine mitica del Cosmo*» (ELIADE, 1992, p. 294). È lo stesso Eliade a descrivere i tratti fin qui indicati fra iniziazione e simbologia dell'albero, secondo una lettura letteralizzante a metà fra "materialismo" e "metafisica": «*importa però ricordare fin d'ora che in numerose tradizioni primordiali l'Albero Cosmico, esprimente la sacralità stessa del mondo, la sua fecondità e la sua perennità, ha relazione con le idee di creazione, di fertilità e di iniziazione epperò, in ultima istanza, con lo stesso concetto della realtà assoluta e dell'immortalità. Così l'Albero del Mondo diviene anche un albero della Vita e*

Ben-Ami SCHARFSTEIN: 1973: *Mystical experience*, Basil Balckwell, Oxford.

Marius SCHNEIDER: 1981: *Il significato della musica*, Rusconi, Milano. 1986: *Gli animali simbolici e la loro origine musicale nella mitologia e nella scultura antiche* (1946), Rusconi, Milano.

Domimik SCHÖDER:



44

1955: "Zur Struktur des Schamanismus" in *Anthropos*, n. 50, pp. 848-881.

Giuseppe SERTOLI: 1972: *Le immagini e la realtà. Saggio su Gaston Bachelard*, La Nuova Italia, Firenze.

Emilio SERVADIO: 1977: *Passi sulla via iniziatica*, Edizioni Mediterranee, Roma.

Igor SIBALDI: 1989: *I miracoli di Gesù e la tecnica dei miracoli nei Vangeli canonici*, Mondadori, Milano. 1994: *Fiabe siberiane.*

dell'Immortalità. Arricchito da innumerevoli equivalenti mitici e da simboli complementari (la Donna, la Fonte, il Latte, gli Animali, i Frutti, ecc.) l'Albero Cosmico ci si presenta sempre come lo stesso ricettacolo della vita e come signore dei destini» (*Ibidem*, pp. 294-296).

A proposito delle mutilazioni, un tipo particolare sono quelle a carattere sessuale: secondo Durand «*queste pratiche deriverebbero da un rito commemorante l'androginato primitivo e che sussisterebbe ancora nel mutamento di costume dell'iniziato che cambia l'abbigliamento abituale con una veste*» (DURAND, 1972, p. 308).

Ciò introduce il tema dell'androginia che occupa un importante posto nelle culture sciamaniche. Anche da questo punto di vista la figura dello sciamano appartiene sicuramente ad un regime notturno delle immagini, specie nella sua struttura sintetica. Infatti, conosciamo nelle esperienze altre fenomeni di trasformazione sessuale, ma si tratta o di una valorizzazione dell'elemento maschile, come nelle culture di tipo schizomorfo (ad esempio gnostiche), o di una valorizzazione dell'elemento femminile, come nelle culture di tipo mistico. La figura dello sciamano, da questo punto di vista, è quella che più si sottrae ad una determinazione di genere; infatti, non solo abbandona i caratteri fisiologici "naturali" (come ogni esperienza deletteralizzante sotto il segno dell'onirico), ma abbandona il maschile e il femminile *tout-court*, per abbracciare una condizione facilmente etichettabile come "inversione sessuale e travestitismo". Di Nola, sulla scia di Bogoras, ci descrive l'intero processo di trasformazione: «*nel primo stadio, l'invertito adotta un'acconciatura femminile dei capelli; nel secondo stadio assume abiti femminili (travestitismo); nel terzo stadio perde definitivamente i caratteri propri del suo sesso, lascia le armi e gli utensili di pesca o di caccia per l'ago, provvede alle faccende domestiche, assume la pronunzia e la modulazione della voce femminili, si indebolisce fisicamente, perde la combattività e lo spirito di competizione, avverte il bisogno di difesa e di protezione, si dimostra incline alla cura e all'allevamento dei bambini. Nell'ultimo stadio si verificano anche i fenomeni più rilevanti della sfera affettivo-sessuale, poiché l'uomo invertito comincia ad avvertire attrazione verso soggetti del suo proprio sesso originario*»(DI NOLA, 1973: *Sciamanesimo*, pp. 894-895).

Ma la sessualità dello sciamano rimanda ad un altro aspetto cui si è fatto cenno a proposito della struttura mistica: l'erotica "soprannaturale" sciamanica. Ferma restando la centralità di quella dimensione, che nel secondo capitolo abbiamo definito "onirica", occorre individuare quei tratti specifici che nel caso dello sciamanesimo non possono essere né intellettuali (*amor intellectualis*), come nel caso degli estatici-schizomorfi, né sensorialo-affettivi, come nel caso dei posseduti-mistici, ma propriamente sessuali. Giusto, pertanto, ci pare il riferimento che Durand fa ad alcune "fisiologie sottili" proprie del regime notturno nella sua struttura sintetica: «*la kundalini dorme come un serpente arrotolato nel mulathara cakra, il cakra, radice genitale e anale, chiudendo con la sua bocca il meato del fallo. La kundalini tantrica può essere facilmente assimilata al vigore sessuale, allo psichismo spinale, cioè alla libido freudiana*» (DURAND, 1972, p. 320).

La necessità che abbiamo indicato di porre in evidenza la concatenazione in serie, dunque le strutture antropologiche più che i simboli stessi,

Le fiabe russo-siberiane del cavallo magico (a cura di), Mondadori, Milano.

Morton SMITH: 1977: *Il vangelo segreto*, Mursia, Milano. 1990: *Gesù mago*, Gremese, Roma.

Michele L. STRANIERO: 1988: *Don Bosco rivelato*, Rizzoli, Milano.

Graziano TISATO: 1989: "Il canto degli armonici", in *Culture Musicali*, nn. 15-16, gennaio-dicembre, pp. 44-68.

Elémire ZOLLA: 1968: *Le potenze dell'anima. Morfologia dello spirito nella storia della cultura*, Bompiani, Milano. 1976: "Contemplazione e possessione, in *Conoscenza Religiosa*", n. 1, pp. 1-22. 1981: *Antropologia poetica: Mary Austin, Jane Belo, Maya Deren*, in AA. VV., *Novecento americano*, vol. III, Lucarini, Roma, pp. 711-723. 1982: *Esoterismo e fede*, in *L'esoterismo*, Fascicolo

speciale di *Conoscenza Religiosa* dedicato all'esoterismo, n. 1/2, La Nuova Italia Editrice, Firenze, pp. 176-190.
1988: "La vocazione di Circe - Sciamane, sirene, sibille e fate", in *Abstracta*, n. 25, aprile, pp. 54-63.

può continuare con la prima struttura del regime notturno mistico delle immagini, quella che abbiamo già descritta come caratterizzata dall'armonizzazione dei contrari e dallo spirito di sistema. Come scrive Durand «*una delle manifestazioni dell'immaginazione sintetica, e che dà il tono alla struttura armonica, è l'immaginazione musicale. La musica è la meta-erotica la cui funzione essenziale è ad un tempo di conciliare i contrari e di dominare la fuga esistenziale del tempo*» (*Ibidem*, p. 350). Diversi aspetti della cultura sciamanica fra quelli trattati (ma in particolare l'erotica) ci sembrano accordarsi con tale descrizione.
Per quanto riguarda la seconda modalità delle strutture sintetiche, cioè la dialettica e il contrasto drammatico, essa ci sembra fare tutt'uno con l'iniziazione sciamanica quale l'abbiamo descritta.
Anche la terza struttura, indicata come caratterizzata dalla storia e dal presente narrativo, è ben presente nell'immaginario sciamanico e fa tutt'uno in particolare con la concezione del mito quale l'abbiamo descritta, a proposito della cultura mohave, in precedenza (Cfr. "Il sogno sciamanico" (in *Altrove*, n. 8, maggio 2002).
Infine, l'ultima modalità, indicata come caratterizzata dal progresso e dallo stile messianico, l'abbiamo trovata in particolare in quei fenomeni neosciamanici come la *Ghost Dance Religion*, che parimenti abbiamo descritto in precedenza (Cfr *Ibidem*).
Su queste basi possiamo comprendere quella saldatura fra immaginazione messianica e conoscenza onirica che assillò la mente di Walter Benjamin, come ci segnala il seguente commento di Ferruccio Masini: «*le forze dell'ebbrezza possono essere conquistate per la rivoluzione solo ad opera di quella surdeterminazione della* dynamis *profana che la rende produttiva di effetti trasferendoli sul vettore, diretto in senso opposto, della "intensità messianica"* (...) *L'illuminazione profana ha a che fare col quotidiano e con il mistero quando riguarda l'ebbrezza come luogo aporetico, in cui, appunto, quotidiano e mistero s'incrociano*» (MASINI, 1983, p. 24).



LE VISIONI DELLE STREGHE

Massimo
CENTINI
Antropologo
e storico
delle
religioni.
Bergamo



All'interno dei complessi rapporti tra stregoneria e visioni, va posta la presunta capacità delle streghe di resuscitare gli animali mangiati attraverso una misteriosa manipolazione dei loro resti. Si tratta di un'accusa rinvenibile in alcuni documenti sulla caccia alle streghe che, per le loro prerogative, meritano qualche approfondimento.
Una traccia di grande interesse sull'argomento è rintracciabile nel verbale redatto dall'Inquisitore in occasione di un processo per stregoneria che, nel novembre 1474, portò al rogo due donne di Levone (in provincia di Torino), Antonia De Alberto e Francesca Viglone, condannate per orribili delitti: dal classico "ammascamento" all'omicidio di bambini, dal furto di animali al culto del diavolo.
Ecco alcuni frammenti del processo che riportano con chiarezza la tradizione qui studiata: «d'essere andate (*si accusa Antonia e Francesca, n.d.a.*) coi loro complici in grandissima comitiva talora di più e talora di meno, coi loro maestri, amanti e demoni infernali, di notte tempo e con altri della setta degli stregoni, dei quali alcuna volta ve n'era cento, altre volte duecento, cinquecento e settecento e più, ed anche tanti da non potersi più numerare e conoscere, al Pian del Roc, sul monte Soglio, al luogo detto al Porcher, nel prato Aviglio, nella Cepegna, nel prato Lanceo, e in altri molti e diversi luoghi, nei quali menavano danze e facevano



le loro sinagoghe, al suono ed ai canti dei demoni infernali, ballavano con essi e cogli altri tutti della loro setta (...) D'essere le predette, andate di notte tempo in corso presso Torino, nel prato Aviglio, ove intervenne tanta gente della setta degli stregoni che era una moltitudine senza fine, la quale appena si sarebbe potuta contare. E dopo di aver ballato al modo solito, alcuni di essi andarono ivi presso in una mandria ove presero due manzi, che furono scorticati nello stesso prato Aviglio, e stregati ed ammaliati in modo che dovessero morire fra breve tempo determinato. Dopoché ne ebbero mangiate le carni uno della società proclamò che tutti quelli che avevano delle ossa le prendessero, le quali involte nelle pelli dei manzi dissero: Sorgi, Ranzola, ed i manzi risuscitarono (...) « (Archivio Storico di Torino, *Materie criminali*, Mazzo 1, fascicolo 1).

Nell'ambito della nostra ricerca delle tracce di rituali sciamanici che possano essere riscontrati nelle pratiche della stregoneria, il caso appena citato appare emblematico, poiché propone lo svolgimento di un banchetto sabbatico conclusosi con un ambiguo rituale, contrassegnato da temi richiamanti pratiche caratteristiche del *medicine man*.



Al di là del furto di alimenti da parte di pseudo congreghe notturne, sulle quali esiste una letteratura, quanto risulta particolarmente interessante è proprio l'aspetto rituale che caratterizza la fine del banchetto: «due manzi, che furono scorticati nello stesso prato Aviglio, e stregati ed ammaliati in modo che dovessero morire fra breve tempo determinato. Dopoché ne ebbero mangiate le carni uno della società proclamò che tutti quelli che avevano delle ossa le prendessero, le quali involte nelle pelli di manzi dissero: Sorgi, Ranzola, ed i manzi resuscitarono».



Il caso è reperibile anche in documenti relativi a processi per stregoneria, in particolare quelli celebrati in aree rurali: le ossa degli animali uccisi, dopo essere state poste all'interno delle loro pelli, formando un fagotto, erano percosse con dei bastoni dai partecipanti al sabba. Alla fine del rito, gli animali riprendevano vita...

Ad esempio, nel 1519 a Modena si svolse un processo per stregoneria in cui una certa Zilia fu accusata, sulla base delle testimonianze raccolte, di aver frequentato ad un sabba (*ad cursum*) in cui i partecipanti, dopo aver mangiato un bue, ne raccolsero le ossa nelle pelli dell'animale «et veniens ultimo domina cursus, baculo percussit corium bovis et visus est reviviscere bos» (Archivio di Stato di Modena, *Inquisizione di Modena e di Reggio*, Processi, b.2; I.4°)

La testimonianza sulla vicenda fu rila-





sciata all'inquisitore Giovanni da Rodigo, ma dietro questo nome in realtà si celeva il domenicano Bartolomeo Spina (1474-1576). L'identificazione di questo personaggio non sarebbe in fondo determinante se nella *Quaestio de strigibus* scritta dallo Spina, non trovassimo una precisa indicazione sulla magia delle ossa e delle pelli riconducibile proprio al processo celebrato a Modena contro la Zilia.
Questi i frammenti dei due documenti che ci interessano particolarmente: «mentre erano sul posto vide in quel luogo molti altri, e mangiavano e bevevano e tra tutti mangiarono un intero bue cotto le cui ossa tutti gettavano sulla pelle del bue, e giungendo infine la signora (*domina cur-*

sus), con un bastone percorresse la pelle del bue e fu visto il bue rivivere» (Processo contro Zilia); «infatti dicono che, dopo aver mangiato qualche grasso bue (...) quella Signora ordina che tutte le ossa del bue morto vengano raccolte sopra la pelle stesa di quello e, rivoltandola sopra le ossa per le quattro parti, le tocca con la bacchetta. Il bue ritorna in vita come prima e la Signora ordina che venga ricondotto nella stalla» (*Quaestio de strigibus*).
Leggermente diversa la versione rintracciabile negli atti di un processo per stregoneria celebrato nel 1505 in Val di Fiemme, in cui le accusate, durante l'interrogatorio, ammisero di essersi riunite al sabba dove mangiarono vacche e vitelli, che il diavolo richiamò in vita attraverso il rito delle pelli e delle ossa (A. Panizza, *I processi contro le streghe nel Trentino*, in "Archivio trentino", VII, 1888; VIII, 1889; 1890).
A differenza delle altre testimonianze note, nel caso del processo trentino il rituale era coordinato dal diavolo e non dalla *domina ludi*, Signora Oriente o *domina cursus*, come risulta nelle altre fonti. Una variante non da poco, che attribuisce ad una figura maschile il compito di catalizzatore all'interno di un rito di tradizione nordica che, come vedremo, fa di Thor l'archetipo iniziale.



Anche se conosciamo alcune opere precedenti la *Quaestio* in cui si fa riferimento al rito della resurrezione, dal raffronto delle fonti appare abbastanza chiaro che il testo dello Spina risentì profondamente della testimonianza della strega modenese. Abbiamo delle indicazioni in Girolamo Visconti e in Bernardo Rategno. Per entrambi la resurrezione degli animali era un'esperienza fantastica del tutto priva di realtà. Visconti (1460): «Dopo aver mangiato, radunate le ossa, la Signora del gioco toccando con un bastone i resti di tale animale fa in modo che sembri rivivere. Ma ciò è chiaramente falso, poiché secondo il pensiero teologico il diavolo non può risuscitare i morti, quindi sembra che siffatto gioco sia un'illusione, anche perché tali persone al mattino hanno così fame e sete come se non avessero mangiato: è segno manifesto di inganno, come volevasi dimostrare». Rategno (1505): «Ma se veramente quei vitelli furono cucinati e mangiati, in nessun modo si può fare sì che un diavolo, anzi tutti i diavoli, insieme con tutta la potenza loro, valgano a richiamarli in vita; giacché resuscitare un corpo morto è proprio di infinita potenza, e questa spetta a Dio solo, mentre in nessun modo può competere al diavolo. Ne deriva che se quel pranzo fu vero e reale, è necessario convenire che la resurrezione successiva sarà fantastica e illusoria; oppure che tanto il pranzo era fittizio e immaginario quanto illusoria la resurrezione; e così, giacché il diavolo sottomise a sé una prima volta le streghe mediante il rinnegamento delle fede cristiana, mostra loro di volta in volta, traendole in inganno nei sogni o con apparizioni fantastiche».
Giovan Francesco Pico della Mirandola nel dialogo *Stryx sive de ludificatione daemonum* (1523) ricorda che negli incontri sabbatici, i partecipanti mangiavano e bevevano senza ritegno, il cibo era costituito dai buoi rubati nelle case dei contadini ma «non manca di registrare, a tal proposito l'inganno (*praestigium*) della pelle ravvolta del bue già mangiato che si rizza in piedi (*complicatae pellis comesti iam bovis et exsurgentis in pedes*). È proprio Dicaste, l'inquisitore del dialogo, a liquidare

con una lapidaria sentenza la credibilità della resurrezione dei buoi: *De bobus videntur ludibria*», M. Bertolotti, "Le ossa e le pelli dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria", in *Quaderni storici*, 1979, N° 41, pag.473.
Per inciso va detto che nelle fonti a noi note sulla resurrezione dei buoi e dei vitelli, gli animali riportati in vita erano condannati ad un esistenza breve, quasi la loro immagine fosse una fantasmagoria prodotta dal diavolo e senza alcun riferimento alla realtà. In un caso è anche detto che gli animali resuscitati «*unquam sunt bona pro labore*».
Bartolomeo Spina rifiutava di considerare le visioni delle streghe e i loro voli, mentre le magie erano ritenute frutto di «*pro parte quaestionis falsa*»; per l'inquisitore era peccato attribuire al diavolo i poteri delle donne datesi a Satana e «*delusione omnia contingunt*» gran parte delle testimonianze raccolte nei verbali dell'Inquisizione. Di contro però dimostrò particolare attenzione per gli episodi relativi alle ossa e alle pelli di bue.
Questa specifica attenzione potrebbe essere dovuta al fatto che il fenomeno della resurrezione di animali in certi casi fu interpretato come un fatto situabile sul piano della realtà, come testimoniano le tesi di alcuni studiosi coevi allo Spina.
Nel suo trattato *De incantationibus*, Pietro Pomponazzi specificava che «se ciò infatti è parso veramente a qualcuno, e non fu detto a mo' di favola, tali animali non erano realmente morti, come a volte si è visto ai tempi nostri (...) se fu vera resurrezione, non fu tuttavia opera dei demoni, ma di Dio stesso» (E. Pomponazzi, *De naturalium effectuum admirandorum causis, seu de incantationibus liber,* in *Pomponatii Opera*, Basilea 1567).





Vi era quindi nella coscienza parascientifica del periodo il bisogno di interpretare, senza rinunciare alla riflessione teologica, come un fatto possibile anche certi fenomeni magico-stregoneschi, quale appunto la resurrezione degli animali.
Ai demoni che erano di fatto gli artefici delle azioni compiute dalla "*domina cursus*", quindi non era riconosciuta la capacità di riportare in vita i buoi appena mangiati, poiché solo Dio aveva questo potere.
Per lo Spina il fenomeno era pertanto frutto di una funzione determinata dai demoni che producevano un corpo fittizio da porre all'interno delle pelli degli animali: l'artificio però era destinato ad avere una breve durata in quanto, quasi sempre, gli animali resuscitati morivano nelle loro stalle dopo alcuni giorni: «*quasi macie in horsas exsiccentur ex toto*».
Per l'autore del *De Strigibus* la resurrezione dei buoi effettuata dal diavolo con la mediazione delle streghe, sarebbe un tentativo di scimmiottare l'esperienza straordinaria di San Germano, che resuscitò un vitello offertogli da una famiglia di poveri contadini.
Come nel caso sacrilego delle streghe, anche in questa tradizione agiografica il santo ottenne la sorprendente resurrezione semplicemente toccando le ossa del vitello avvolte nella loro pelle.



52

Le più antiche fonti che possediamo sullo specifico miracolo di San Germano sono costituite da una *Vita Germani* e una raccolta *Miracula Germani*, entrambi del IX secolo, redatti dal monaco Eirico (citato anche come Enrico) Auxerre.
Questa sommariamente la vicenda: Germano, vescovo di Auxerre, nella prima parte del V secolo, durante un suo viaggio in Britannia, chiese ospitalità al re ma gli fu negata. Del tutto opposta la reazione di un contadino locale, che se pur povero offrì al vescovo la sua casa e preparò una lauta cena con l'unico vitello che possedeva. Alla fine del banchetto, Germano ordinò «*ut ossa vituli collecta diligentius super pellicolam eius ante matrem in praesepio componat*» e così il vitello ritornò in vita (Eirico D'AUXERRE, *Miracula Germani*, in *Acta Sanctorum Julii*, t.VII, 1731).
Da Jacopo da Varagine apprendiamo anche che San Germano ebbe modo di incontrare le «*bonis illis mulieribus quae de nocte incendut*» che avrebbero apprezzato le mense ordinate: queste figure si contrappongono ai diavoli, che disordinatamente si gettavano su tavole e cibi di ogni specie (Jacopo DA VARAGINE, *Legenda aurea vulgo Historia Lombardica dicta ad optimorum librorum fidem recensuit*, Bratislava 1908, pag.864).
Nella vicenda di San Germano percepiamo chiaramente l'intenzione di cristianizzare un mito che, secondo l'agiografo, diventò prova oggettiva della potenza divina. L'esperienza ha però un precedente veterotestamentario, che, se pur con valenze evocatrici diverse, ritroviamo in una visione del profeta Ezechiele: «fu su di me la mano del Signore e il Signore mi fece uscire in spirito e mi fece fermare in mezzo alla pianura: essa era piena di ossa! Mi fece girare da ogni parte intorno ad esse; erano proprio tante sulla superficie della pianura, si vedeva che erano molto secche. Mi disse: "Figlio dell'uomo, possono rivivere queste ossa?" Io dissi: "Dio, mio Signore, tu lo sai!" Mi disse: Profetizza alle ossa e di' loro: "Ossa secche, ascoltate la parola del Signore; così dice Dio, mio

Signore a queste ossa: Ecco, io vi infonderò lo spirito e vivrete"» (37, 1-5).
Il mito della resurrezione delle ossa è rintracciabile anche in altre religioni, in cui, nella sostanza, il ruolo evocativo ha nell'azione magica un *topos* sostanzialmente invariato. Così, ad esempio, il *Corano*: «vi fu un uomo che, passando presso una città distrutta fino alle sue fondamenta, si chiese: Potrebbe Dio ridare vita a questa città? Subito Dio lo fece morire e lo tenne in quella condizione per cento anni. Alla fine del centesimo anno lo resuscitò e gli chiese: "Quanto tempo pensi di essere rimasto così?" "Un giorno od una parte di giorno", fu la risposta. "No!" Disse Dio, ci sei rimasto cent'anni. Guarda il tuo cibo e la tua bevanda essi sono ancora come li hai lasciati. Ma del tuo asino sono rimaste solo le ossa: ed ora Noi le rivestiamo di carne e lo riportiamo alla vita. Abbiamo voluto darti un Nostro Segno, affinché tu ti renda conto della Nostra Onnipotenza"» (II, 259).
In genere il rito della resurrezione attraverso le ossa rivela una diffusione geografica molto ampia, che indica come il principio vitale delle ossa abbia occupato una posizione rilevante nella tradizione spirituale di molte culture religiose.
«Nel folklore magico dell'India, certi santi e certi yogi si ritiene che abbiano il potere di resuscitare i morti dalle loro ossa o dalle loro ceneri; è quel che per esempio fa Gorakhnath, e non è privo di interesse rilevare fin d'ora che questo mago famoso viene considerato come il fondatore di una setta yogitantrica, quella degli Yogi Kanphata, nella quale si potrebbero ritrovare altre sopravvivenze sciamaniche. Infine vale ricordare certe meditazioni buddhiste il cui oggetto è la visione del corpo che si trasforma in scheletro; la parte importante che hanno i crani e le ossa umane nel lamaismo e nel tantrismo; la danza dello scheletro nel Tibet e in Mongolia; la funzione della Brahmarandhra» (M. ELIADE, *Initiation, Rites, Sociétés secrètes*, Parigi 1951, pag.187).



Nell'*Historia Brittorum*, scritta nel VIII secolo, non è menzionato l'episodio delle ossa e delle pelli, però nel testo è detto che San Germano, prima di iniziare a mangiare ordinò ai commensali di non spezzare alcun osso dell'animale mangiato. Secondo alcuni interpreti, l'imposizione di non spezzare alcun osso dell'animale mangiato, corrisponderebbe ai tabù tipici del simbolismo rituale dei cacciatori.
Siamo al cospetto di un motivo che ancora ci riconduce alle culture subartiche, in cui i rituali apotropaici connessi alla caccia, svolgevano un ruolo fondamentale nell'apparato magico-religioso autoctono.
Tale tradizione imponeva che le ossa della preda uccisa, integre e non fratturate, fossero raccolte nelle pelli e quindi seppellite, poiché si pensava che lo spirito della vittima potesse ritornare presso i resti per incarnarsi e ridare vita all'animale.
Questa tradizione aveva quindi la funzione di garantire l'abbondanza della selvaggina, attraverso la simbolica rinascita delle prede uccise. Un espediente per la conservazione delle specie cacciate e di conseguenza utile per provvedere al mantenimento della comunità.
Nelle culture venatorie, i popoli cacciatori praticavano dei riti tendenti ad annullare simbolicamente la morte della selvaggina, attraverso danze mascherate, inumazione o esposizione delle ossa della vittima: azioni

che ridavano allegoricamente la vita all'animale morto, la cui uccisione avrebbe turbato l'ordine naturale (V. LANTERNARI, *La grande festa. Storia del capodanno nelle civiltà primitive*, Milano 1959). Secondo Mircea Eliade, «le ossa, il cranio in particolare, hanno notevole valore rituale (probabilmente perché si crede che racchiudano l'anima o la vita dell'animale, e che il Signore degli Animali farà crescere carne nuova, a partire appunto dallo scheletro); per questa ragione il cranio e le ossa lunghe vengono esposti su rami e su alture; presso alcune popolazioni si invita l'anima dell'animale ucciso verso la sua patria spirituale (...) vi è anche l'uso di offrire agli Esseri Supremi un pezzo di ogni animale ucciso o il cranio e le ossa lunghe; presso alcune popolazioni del Sudan, il giovane, dopo aver abbattuto la prima preda, imbratta di sangue le pareti di una caverna», (*Storia delle credenze e delle idee religiose*, Firenze 1980, pag.18).

Le pratiche simboliche che fanno parte della cosiddetta "finzione rituale" (Per finzione rituale si intende un comportamento che, in specifici contesti culturali, attiva, secondo schemi rituali fissi e collettivamente condivisi, una serie di procedure che invalidano simbolicamente un atto compiuto in precedenza e avvertito come fatto negativo, colpa o infrazione) si connettono alla credenza che gli animali uccisi durante la caccia, possano vendicarsi. Questi riti sono dominati dal primigenio senso di colpa che viene in qualche modo esorcizzato mediante l'iter coreutico della cosiddetta finzione post-venatoria. La ricostruzione rituale assume il compito di stabilire un buon rapporto con la vittima, allo scopo di evitare la sua vendetta o una reazione negativa da parte degli altri animali appartenenti alla specie; infine, di ristabilire i rapporti con la divinità, messi eventualmente in crisi dall'uccisione dell'animale. Esperienze rituali del genere sono rintracciabili nell'antichità classica, in particolare





nei *Bauphonia*, in cui il sacrifico del bue era ritualmente strutturato in modo da eliminare il senso di colpa, trasferendolo dal gruppo umano all'oggetto materiale con il quale si dava la morte (ascia) che veniva estromessa dal gruppo.
La realizzazione di feticci di animali, o addirittura il seppellimento rituale dei resti delle vittime della caccia, tenderebbe a confermare l'esistenza di pratiche definite e connesse alla concezione della caccia come fatto trasgressivo dell'ordine cosmico. Le diverse forme di rituale post-venatorio servono per decolpevolizzare il cacciatore in modo tale da ritenere inesistente la sua azione, o almeno trasformata.
Si avverte quindi che il solo valore economico degli animali è sopraffatto da quello religioso che, in misura diversa e con ruoli caratteristici dell'area culturale, riporta l'uomo al primitivo rapporto che lo legava alla natura.
Con la finzione rituale, attivata dalla consapevolezza di agire recitando, si invalidano quelle pratiche venatorie considerate un animalicidio. Attraverso atti e discorsi di riconciliazione (che si rivolgono all'animale chiamandolo nonno, vecchio, amato zio, buon padre, tendenti quindi ad umanizzare l'animale cacciato), l'uomo annulla la propria violenza, giustificandola.
In qualche caso il caccciatore finge di incontrare casualmente l'orso: «sei venuto a me principe-orso, tu vuoi che ti uccida... vieni, dunque, la tua morte è pronta, ma io non l'ho cercata»...
In altre occasioni, quando ormai l'animale è stato ucciso e scuoiato, i cacciatori si riuniscono e cantano: «ti sei arrampicato su un ontano, sei scivolato e ti sei ucciso. Mangiavi le bacche, sei caduto dalla roccia e ti sei ucciso. Mangiavi le bacche del sorbo, sei caduto e ti sei ucciso, Mangiavi dei lamponi, sei affondanto nella palude e ti sei ucciso».
La pratica venatoria, quasi sempre un'attività collegata a precise necessità alimentari, è stata demonizzata forse sulla base di paure radicate nel più profondo dell'inconscio; tale atteggiamento appare poi riaffermato in modo già incisivo in epoca classica, come evidenziano numerose testimonianze letterarie. Nei tempi antichi «quando gli uomini offrivano soltanto frutti della terra, non sacrificavano agli dei gli animali né si alimentavano di essi».
Nella mentalità primitiva l'uccisione di un animale era spesso una sorta di scontro tra realtà apparente e soprannaturale: con la caccia l'uomo, limitato da ferree regole connesse alla sua condizione, in qualche modo consapevolmente intaccava un equilibrio superiore. Questa alterazione volontaria andava esorcizzata, poiché «modificare l'ambiente, la natura, il ritmo del mondo animale, pur nella indispensabilità imposta dalla legge della sopravvivenza, è provocare l'ira o comunque l'intervento delle forze superiori che governano il mondo. L'uomo cosciente di tutto ciò, ha dovuto ingraziarsi queste forze per renderle comprensive ed il meno possibile ostili, attraverso complessi rituali« (A. PRIULI, *La raffigurazione della caccia nella preistoria dei popoli*, Ivrea 1988, pagg. 241-242).
Risulta quindi evidente come il valore religioso e mitico dell'animale sia più forte del solo valore pratico; pertanto l'uccisione ha in sé qualcosa dell'animalicidio, un concetto molto evoluto che si esprime chiaramente



nel passaggio dallo stato di Natura a quello di Cultura.
Inoltre, l'iniziazione venatoria giunge spesso da un eroe culturale di origine divina, che compiendo il rito della caccia svolge a sua volta un'azione mitico-divina, coinvolgendo in essa creature appartenenti ad un identico contesto. Insegnando la caccia all'uomo, l'eroe culturale determina in lui sensi di colpa, derivanti dal fatto che la quotidiana ricerca del cibo impone un atteggiamento antireligioso, dissacrante nei confronti di quelle creature viventi che la concezione animistica dell'universo ha rivestito di sacralità.
Tra alcune popolazioni africane era diffusa la credenza che le anime dei bufali e dei leopardi uccisi potessero vendicarsi dei loro carnefici uccidendoli o traendoli in inganno durante la caccia.
Certi rituali funerari praticati con i resti di animali selvatici (basti citare le sepolture di crani d'orso o le cerimonie con le corna di cervi) che si crede fossero già diffusi nelle ultime fasi del Paleolitico, andrebbero quindi letti come cerimoniali post mortem atti in qualche modo a favorire l'oggettiva rinascita dell'animale. Pertanto tutto questo sviluppo rituale andrebbe inteso anche come una messa in scena voluta dal cacciatore per risollevarsi dell'animalicidio (I. PAULSON, "Le religioni dei popoli artici", in *Storia delle religioni. I popoli senza scrittura*, a cura di H. C. Puech, Bari 1978, pag. 360).
Queste forme di riconciliazione sono già state studiate dagli antropologi





all'interno delle diverse culture, in ognuna delle quali si rilevano atteggiamenti e comportamenti eterogenei, in linea con la realtà culturale locale e con le problematiche mitico-religiose interne.
Va annotato, che nelle pratiche magiche sabbatiche in cui è rintracciabile il rito della rinascita degli animali uccisi, non si scorgono espressioni simboliche tendenti a rievocare l'uso arcaico di trasferire su un oggetto inanimato o su altro essere, le colpe dell'uccisione. Infatti la morte dell'animale risulta abbattuta, il primigenio limite delle creature viventi ormai vinto e demitizzato.
Queste cerimonie contengo delle precise informazioni, utilissime ai fini di una valutazione etnologica, ma soprattutto sono espressione di un humus psicologico omogeneo, alla cui base c'è sempre la volontà di autoconvincersi dell'assoluta casualità dell'uccisione e dell'involontario effetto devastante scaturito dalla caccia.
Appare ben chiaro che alla base di tutto questo c'è l'ancestrale convinzione di un'affinità tra uomo e animale. Questa consapevolezza insorge nell'uccisore osservando il comportamento dell'animale cacciato, che nel tentativo di sottrarsi alla morte, si comporta in modo molto simile all'uomo. In ultima istanza, la necessità dell'uomo di negare l'uccisione dell'animale con espedienti di vario tipo, corrisponde alla negazione della propria realtà di Cultura contrapposta a quella di Natura.
Siamo quindi di fronte ad un cerimoniale che rappresenta «la risposta ritualizzata e tradizionale a una dimensione di malessere del proprio stato culturale nella sua dimensione di difficoltà, nel suo urto di insopportabilità, malessere che l'impianto di finzione rituale non consolida, ma esorcizza e rende sopportabile» (A. DI NOLA, *Antropologia religiosa. Introduzione al problema e campioni di ricerca*, Roma 1984, pag.262).



Nel contesto del nostro discorso, ci siamo limitati ad una piccolo accenno alla complessa e articolata problematica della finzione rituale, diretta ad alienare il senso di colpa che colpisce chi ha ucciso un animale.
Nel caso dei fenomeni analoghi rintracciabili nelle pratiche di stregoneria, l'antico rito si avvale di un supporto simbolico fortemente sincretistico, in cui sono state coinvolte numerose esperienze della tradizione cultuale precristiana. La resurrezione degli animali uccisi è il segno principale dell'evoluzione raggiunta dal rito che dal piano della tradizione naturalistica è passato a quello della religiosità, in cui la divinità con i propri poteri è entrata a far parte delle vicende umane, abbattendone i limiti.
È indubbiamente di grande interesse constatare come il rituale delle ossa e delle pelli delle culture di caccia fosse praticato anche dalle streghe, con identiche modalità, in alcune riunioni sabbatiche.
La resurrezione degli animali cacciati, sulla quale esiste una specifica letteratura etnologica (J. G. FRAZER, *Spirit of the Corn and of the wild*, Londra 1913), è attestata sia tra gli Indiani d'America che tra alcuni gruppi africani.
La menzione di questo rituale venatorio rinvenibile nella stregoneria, conferma ancora una volta come certe espressioni dei culti pagani fossero ben assestate nelle forme simboliche più ermetiche presenti nel meccanismo del sabba, e penetrate nella stregoneria popolare senza variare eccessivamente il proprio apparato rituale.

Certe esperienze tipiche delle culture di caccia, quindi pagane, risultano incorporate nella stregoneria occidentale ed indicate come contrassegno caratteristico di una cultura consacrata al culto del diavolo.
Ma se gradatamente cerchiamo di ricomporre il mosaico della nostra indagine, per porre all'interno di una sola dimensione rituale pagana la vicenda delle ossa chiuse all'interno delle pelli, dobbiamo necessariamente far riferimento alla resurrezione dei capri del dio Thor.
La vicenda che ci interessa in questa occasione è raccolta nell'Edda, e propone delle sorprendenti analogie non solo con la magia attuata dalle streghe, ma risulta particolarmente aderente al noto miracolo di San Germano: «a sera giunsero presso un contadino e là ebbero alloggio per la notte. Verso l'ora di cena Thor prese i suoi capri e li abbattè tutt'e due, poi vennero scuoiati e messi in pentola (...) Thor invitò il contadino, sua moglie e i loro figli a mangiare con lui (...) poi Thor stese la pelle dei capri presso il fuoco e disse al contadino e ai suoi di gettare su quelli pelli tutte le ossa. Thialfi, il figlio del contadino, afferrò l'osso della coscia di un capro e lo divise con il coltello e lo spezzò per prenderne il midollo. Thor trascorse la notte in quella casa. E nel crepuscolo prima di giorno si alzò, si vestì, prese il martello Miolnirr, lo levò in alto e consacrò la pelle dei capri, e i capri si levarono in piedi; ma uno di essi zoppicava. Thor lo notò e disse che il contadino o qualcuno dei suoi non dovevano aver fatto attenzione nel maneggiare le ossa di un capro, lo riconosceva dal fatto che l'osso della coscia era rotto».



Un aspetto che ben si inquadra nel contesto della nostra analisi è quello relativo al rapporto esistente tra il dio Thor e la fertilità (B. BRANSTON, *Gli dei del nord*, Milano 1962): un rapporto che ancora una volta non stona con l'episodio delle ossa e delle pelli, ma che anzi la supporta notevolmente, rivelando intrinseche connessioni con la figura del Signore degli Animali (R. PETTAZZONI, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957).
«Al martello di Thor appartiene tuttavia la potenza di far rinascere, con esso egli rende la vita ai capri macellati quotidianamente per il banchetto degli dei, purché le ossa sian conservate intatte, raccolte nelle pelli dell'animale» (A. SEPPILLI, *Poesia e magia*, Torino 1971, pag.330).
Di fatto quindi, attraverso convergenze e sovrapposizioni, il mito primitivo non fu mai cancellato, subendo una profonda trasformazione nella testimonianza agiografica di San Germano e una repentina demonizzazione nella stregoneria.
Pertanto, se nel dio Thor possiamo scorgere i riflessi del mitico Signore degli animali della tradizione venatoria più antica, di contro abbiamo modo di vedere in San Germano un personaggio cristiano sovrapposto al dio Thor, secondo una metodologia evangelica rintracciabile in numerose vicende cristiane. La persistenza di motivi precristiani all'interno di culti di santi evangelizzatori o di martiri, poi diventati, ad esempio, santi patroni, è abbastanza frequente nella religiosità popolare. L'agiografia intrisa di leggenda, la fantasia e non ultimi gli interventi delle chiese locali, intenzionate a mettere a punto certe tradizioni religiose sulle quali si fondava il culto collettivo di una data area, hanno sicuramente favorito la formazione di una sorta di mitologia cristiana, che a sua volta ha anche permesso a certe manifestazioni folkloriche di ramificarsi. E così





intorno ad alcuni santi sono sorti culti e pratiche popolari che riverberano paganesimo, rivelanti un forte sincretismo di base in sospensione tra l'evocazione spirituale e i rituali più arcaici.

I miracoli attribuiti al santo - che sul piano laico ritroviamo in leggende e fiabe, sotto forma di fatti soprannaturali effettuati da un personaggio straordinario dotato di poteri magici - a livello psicologico allontanano la tensione tra uomo e divino, garantendo una possibilità di "comunicazio-

ne” privilegiata, attraverso una figura che di fatto non ha perduto le sue connotazioni terrene, caricandosi di simbologie molteplici, spesso condizionate dalla realtà locale in cui la credenza si è attestata.
È interessante notare che l’avvertimento di San Germano di non spezzare le ossa dell’animale mangiato ci offre delle opportunità per ampliare la riflessione etnologica intorno alla questione qui affrontata. Ne abbiamo testimonianza attraverso il Propp: «tra i Lopari (abitanti della penisola di Kola) se per caso un osso veniva mangiato da un cane, il cane veniva ucciso e l’osso della renna era sostituito dal corrispondente osso del cane» (V. J.A. PROPP, *Edipo alla luce del folklore. Quattro studi di etnografia storico-strutturale*, Torino 1975, pag.19). Indubbiamente interessante l’esempio rintracciabile in una fiaba voguli, in cui il rito della resurrezione degli animali incontrato nelle vicende di stregoneria, assume nel folklore dei popoli nordici una valenza pedagogica molto importante. «Nella casa c’era un vecchio con una vecchia: “Siediti, nipotino -



gli dissero - sii nostro ospite".
La vecchia andò fuori e ritornò con delle oche e delle anatre. Le spiumò e le mise a cuocere. Quando la fragrante carne delle oche e delle anatre fu pronta, essa la sistemò in due scodelle di legno. Una scodella la diede a Mir-susne-chum.
"Mangia bene nipotino - gli disse - ma non rompere le ossa".
Mangiarono e bevvero. La vecchia raccolse in una sola scodella le ossa rimaste e le portò fuori. Dietro la casa c'era un lago con acqua viva. La vecchia gettò le ossa in quel lago, e dall'acqua si levarono in volo anatre vive e oche vive.
"Bene - disse Mir-susne-chum - Adesso so che tutto nel mondo rinasce, muore e ancora rinasce... solo, non si devono rompere le ossa. Allora la nostra terra sarà sempre ricca"» (L.VAGGE SACCOROTTI, *Miti e leggende dei popoli siberiani*, Milano 1994, pag.140).
La tradizione è reperibile anche nelle credenze della stregoneria, in cui si riferisce che «*domina ludi precipit eis quod servent ossa*» (Girolamo VISCONTI, *Lamiarum sive striarum opusculum*, Milano 1490).
Ma l'esempio più interessante è riscontrabile nella deposizione rilasciata dalla presunta strega Pierina de Bugatis (1390), in cui, come al solito, troviamo il mito della resurrezione degli animali attraverso il rito delle ossa e delle pelli effettuato dalla "Signora Oriente".
Ma se l'artefice della pratica, nel riporre le ossa si fosse accorta che ne mancava qualcuna, la sostituiva con del legno di sambuco...



Pierina de Bugatis confermò di partecipare al "gioco" condotto da una donna chiamata Horiens. Ecco come il Bonomo riporta le fasi salienti della deposizione resa dall'imputata: «all'assemblea prendono parte anche uomini vivi e morti, eccetto però i decapitati e gli impiccati, i quali non osano levarvi il capo. Ivi si uccidono animali le cui carni si mangiano e se ne ripongono le ossa nelle pelli: la Signora Oriente, percuotendo con la sua bacchetta queste pelli, li risuscita. Oriente e tutte le sue seguaci vanno per le case dei ricchi, dove mangiano e bevono, e quando trovano abitazioni pulite e ordinate quella le benedice. Dio non è mai nominato: la Signora insegna alle sue compagne le virtù delle erbe e risponde, dicendo sempre la verità, alle loro domande sulle malattie, sui furti e i malefici, ordinando di non dire assolutamente nulla a nessuno di quel che si fa nell'assemblea. Ecco la ragione per cui sebbene richiesta dal confessore, non ha fatto mai parola del giuoco dianiano. Dichiara di credere la Oriente padrona della sua società come Cristo è padrone del mondo. La seconda deposizione, resa il 21 luglio 1390, all'inquisitore Beltramino, offre ancora qualche aggiunta. Pierina ripete l'operazione fatta agli animali, aggiungendo che se nel riporne le ossa nelle pelli ci si accorge che non sono tutte, al loro posto si mette *legno de sambria*. Quando vuol recarsi all'assemblea chiama lo spirito Lucifelus il quale accorre subito presentandosi in forma d'uomo, la porta al giuoco e la istruisce in quello che lei desidera. Richiesta se si sia data al diavolo, risponde affermativamente, precisando che in premio aveva ricevuto da esso, che se l'era cavato da una mano, un po' di sangue, quanto può contenerne un cucchiaio, e con questo sangue il diavolo aveva scritto come ella gli si fosse data. Ciò era avvenuto all'età di trent'anni, ma fin da quando ne aveva sedici andava al giuoco di Diana. La prima volta vi

era andata controvoglia in luogo di una sua zia, che altrimenti non avrebbe potuto morire. Conclude, dichiarando che dal giorno in cui si era data al diavolo non aveva più potuto confessarsi e pregare l'inquisitore di salvarle l'anima» (G. BONOMO, *Caccia alle streghe*, Palermo 1959, pag.17. Cfr. E.Verga, "Intorno a due inediti documenti di stregheria milanese del secolo XIV", in *Rendiconti del Regio Istituto lombardo di scienze e lettere*, s.II,32, 1889).
Anche nella tradizione leggendaria armena troviamo una vicenda che riconduce a questo motivo: un invitato ad una festa si trattenne una costola di bue che gli era stata offerta. In seguito, gli spiriti che raccolsero tutte le ossa dell'animale per farlo rivivere, furono costretti a sostituire la costola mancante con un ramo di noce.
È di certo interessante segnalare che nella Roma classica si riteneva che le *striges* riempissero di paglia i corpi delle loro vittime. Da Burcardo di Worms sappiamo che le streghe ponevano al posto del cuore di quanti avevano subito il loro maleficio "*stramen aut lignum*".
Anche in alcuni processi per stregoneria del XVI secolo troviamo traccia di azioni del genere, in cui le inquisite confessarono di aver asportato il cuore di quanti avevano ucciso e di aver inserito stracci e paglie all'interno del corpo.



Indubbiamente, l'analogia offre l'occasione per scorgere una vivida continuazione del moto penetrato nella stregoneria attraverso vie che si sovrappongono e si intersecano, riportando in superficie esperienze rituali di tradizione sciamanica.
Anche il fatto che nella deposizione della de Bugatis si facesse riferimento alla "Signora Oriente", è di certo un'indicazione preziosa destinata a porre in luce la consapevolezza da parte della strega di essere di fronte ad una figura per così dire esotica.

Alla vicenda fin qui descritta corre in parrallelo la documentazione etnologica sulla consuetudine di avvolgere i cadaveri all'interno di pelli di animale, un riferimento di certo ricco di stimolanti occasioni di riflessione. «Tra gli Osseti si racconta che Soslan riesce a espugnare una città facendosi chiudere nella pelle di un bue appositamente ucciso, e fingendosi morto. Nelle varianti circasse della stessa leggenda Soslan viene schernito brutalmente, come se fosse morto davvero: «Ehi, mago dalle gambe storte, i vermi brulicano su di te!»
«Soslan, che ha le ginocchia vulnerabili in seguito a un tentativo fallito di assicurargli l'immortalità quand'era bambino, è infatti un mago, una specie di sciamano, uno che è capace di andare vivo nell'aldilà e tornare. Per questo può resuscitare dalla pelle di bue in cui è stato avvolto» (C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989, pag. 241). Ad esempio, «vi è una rassomiglianza che colpisce fra l'uso tibetano di esporre i cadaveri e il corrispondente uso iranico. Gli uni come gli altri lasciano che cani ed avvoltoi divorino i corpi; per i Tibetani è assai importante che i corpi si trasformino in scheletri il più presto possibile. Gli Irani depongono le ossa nell'astodan, il luogo delle ossa, ove esse aspetteranno la resurrezione. Questa usanza può essere considerata come una sopravvivenza della spiritualità pastorale» (M. ELIADE, *Op.Cit.*, pag.187).
Inoltre va ancora detto che i rituali con parti di animali uccisi hanno

nelle culture di natura un forte ruolo iniziatico, che da un lato corrisponde all'evocazione dell'animale ucciso e di conseguenza al suo perdono, dall'altro introduce l'iniziando all'interno di una nuova dimensione in cui il rapporto con la morte (simbolica) è molto stretto. «Il grande pericolo della vita è che il nutrimento degli uomini è fatto interamente di anime. Tutte le creature che dobbiamo uccidere e mangiare, tutte quelle che dobbiamo abbattere e distruggere per farci gli indumenti, hanno un'anima; un'anima che non muore con il corpo e che deve pertanto essere pacificata nel timore che si vendichi su di noi per averle sottratto il corpo» (K. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Hudson Bay Eskimos*, Copenhagen, cfr. A. di Nola, *Antropologia religiosa*, Roma 1984).
In sostanza quindi, due linee del mito nordico si sarebbero diffuse sia a livello popolare laico nella tradizione della stregoneria, sia a livello di culto cristiano nella tradizione di San Germano.
Mentre per il secondo caso la trasformazione risulta abbastanza naturale, appare qui complicato capire come la divinità pagana Thor abbia potuto riversarsi nella *domina ludi* ritualmente attiva *ad cursus*.
La chiave di volta, secondo alcuni interpreti, potrebbe essere ricercata nella figura di Perchta.
Infatti va considerata la possibilità che questa divinità, della quale la *domina ludi* probabilmente era una delle molte personificazioni, condividesse con Thor il potere di richiamare in vita gli animali, così come pare condividesse con Odino la funzione di guida dell'esercito furioso.
La tipologia proposta dalla documentazione qui osservata ci consente di stabilire che la struttura della vicenda presenta alcune varianti formali reperibili nelle diverse fonti, ma che nella sostanza non alterano la standardizzazione della fenomenologia:



a) il documento più antico (1390) sul mito proviene dal processo milanese contro la Bugatis, in cui ad operare è la *domina ludi*, mentre risulta che gli animali resuscitati «*unquam sunt bona pro labore*»;
b) nel processo piemontese di Levone (1474) la resurrezione era effettuata con l'ausilio di un rito praticato da "uno della società" e gli animali morirono dopo alcuni giorni;
c) anche nei processi trentini (1505) i buoi resuscitati erano destinati a morire nel giro di pochi giorni, solo che ad effettuare il rito era il diavolo;
d) nel processo modenese del 1519 l'azione magica era dominio della *domina cursus*. Il rito permetteva la resurrezione degli animali precedentemente mangiati, però non abbiamo notizia sulla loro sorte futura;
e) nella *Quaestio de strigibus* (1522) i buoi resuscitati dalla *domina cursus* erano destinati a morire entro i tre giorni successivi;
f) in testimonianze coeve (Visconti; Rategno) il fenomeno è considerato del tutto illusorio e privo di oggettivi riscontri nella realtà.
Fin qui l'aspetto del rituale delle ossa e delle pelli connesso alla stregoneria, con chiari riferimenti alla tradizione sciamanica. Ma, sulla scorta dei contributi dell'indagine etnografica, va comunque sottolineato che l'uso rituale di ossa propone evidenti connessioni con il corpus di pratiche sciamaniche legate al complesso iter iniziatico. Ci riferiamo in parti-

colare alla tradizione relativa allo squartamento simbolico del futuro sciamano, che deve appunto subire tale esperienza prima di acquisire ufficialmente il ruolo di *medicine man*.

Anche se non sono presenti solo in aree culturali dominate dalla fenomenologia sciamanica, i miti e i riti sulle ossa dell'animale ucciso sembrerebbero infatti riconducibili all'iter simbolico che permette allo sciamano di conoscere la propria vocazione: un percorso basato sull'esperienza di essere fatto a pezzi, di osservare il proprio scheletro e quindi rinascere totalmente ricomposto.

Il rito del «tagliare a pezzi» il corpo, «di cuocerlo in un recipiente, mangiarne le carni, berne il sangue, aprirne il ventre e sostituire i visceri, inserirvi delle pietre sacre, tutti motivi che hanno nella tradizione sciamanica siberiana una evidenza paurosa, si ritrovano con una coesione diversa o minore, estesi dall'Australia ai Papua Kiwai, ai Dayaki di Borneo, a tribù Eschimesi d'America; né esiteremmo a riconoscerli alla base di miti e rituali greci: oltre che nei miti di Pelope, di Medea, anche perfino in tutto il culto dionisiaco. E questa estensione impressionante, tutta radicata in esperienze estatiche, oniriche, visionarie, non può che confermare il ruolo che ebbe, ed ha ancora, l'attitudine visionaria dell'uomo» (A.SEPPILLI, *Op.Cit.*, pag.56).

Dall'ambito sciamanico la tradizione sembrerebbe essersi diffusa in contesti anche diversi, senza peraltro perdere la sua forte matrice simbolica che la pone in diretta relazione con l'universo della magia. In effetti lo smembramento e la ricomposizione estatica, sono prerogative determinanti all'interno della cultura sciamanica (1) e attraverso un itinerario di cui ci sfuggono le linee di trasmissione, può essere penetrato anche nella cultura della stregoneria. In questo ambito, contrassegnato da prerogative socio-culturali ben precise, può aver dato vita a clonazioni simboliche in parte rispondenti alle istanze della presunta tradizione demoniaca.

Le esperienze inziatiche di molte tradizioni sciamaniche, sia quelle della famiglia altaica che quelle della famiglia uralica, hanno nello smembramento rituale un punto di riferimento molto preciso, preludio alla metamorfosi dell'uomo, non più semplice mortale, ma creatura in qualche modo prescelta, più vicina alla sua divinità.

Il tema dello smembramento e ricomposizione si è anche riversato nella fiaba, con caratteristiche correlabili ancora alla tradizione iniziatica: «lo sciamano samoiedo Djuhadie racconta della sua iniziazione: "Vagavo nell'altro mondo e vidi un fabbro completamente nudo che soffiava su un fuoco, il quale, vedendomi, mi afferrò con un gancio. Ero talmente spaventato, che pensai di essere morto. L'uomo mi tagliò la testa; tagliò a pezzi il mio corpo e lo mise in un paiolo, dove lo fece cuocere per tre giorni. Quando ogni osso fu separato dalla carne, il fabbro mi disse - Guarda le tue ossa - Allora vidi un fiume in cui galleggiavano le mie ossa, che venivano pescate dall'uomo con un gancio. Quando ebbe recuperato tutto il mio scheletro, lo pulì e lo ricoprì di carne ed il mio corpo diventò di nuovo come prima"» (V. DIOSZEGI, *A samanthit emlékei a magyar népi muveltséghen*, Budapest 1958, pag. 142).

Il motivo delle ossa di matrice magico-rituale è quindi anche penetrato nel folklore e nel complesso universo della fiaba, affermandosi con con-

NOTE

1) «Noi sappiamo che, in certi casi, durante il rito dell'iniziazione venivano squartati o fatti a pezzi dei giovani, ma le notizie a tale proposito sono molto strane. Presso la tribù australiana Warramunga il giovane viene addormentato e i sacerdoti lo uccidono nel sonno, aprono il cadavere, scambiano i suoi organi e vi introducono un piccolo serpente



che incarna le facoltà magiche. Un altro esempio ci viene dalla tribù Iruntaria. Qui l'iniziazione viene effettuata in una grotta. L'iniziando si addormenta davanti alla grotta. Il sacerdote allora lo trafigge con una lancia invisibile che penetra dalla nuca passando attraverso la lingua nella quale lascia un grosso foro e fuoriesce attraverso la bocca (la lingua rimane lesa per sempre ed è testimonianza del legame con gli spiriti). Il secondo colpo di lancia viene inferto attraverso le

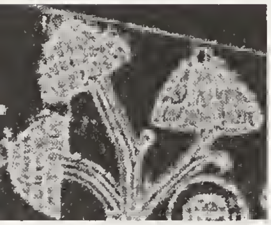
notazioni che rimandano comunque al rituale di origine sciamanica di tradizione indoeuropea.
Inevitabilmente però qualsiasi considerazione finisce per scivolare nella teoria, che può essere supportata solo da indagini mirate direttamente sul territorio studiando caso per caso. In generale comunque si tratta ancora di verificare fino a che punto le streghe praticassero tali rituali, ma soprattutto di capire quali fossero oggettivamente i loro fini, e in che modo certe tradizioni sciamaniche riuscirono a penetrare nel complesso sabbatico.
La condizionante culturale determinata dalle fonti esterne ebbe di certo un ruolo non ignorabile; la concreta presenza di reminiscenze pagane diffusesi in seno alla stregoneria è un dato di fatto, anche se non sempre è possibile evidenziarla con nitidezza.
Cercare di capire come solo il motivo dello squartamento iniziatico, quasi certamente di origine centro-asiatica, ma anche parte delle culture di caccia dell'estremo nord, possa essere messo in relazione alla magia delle ossa della stregoneria occidentale, è abbastanza difficile. Si potrebbe suggerire l'ipotesi di una penetrazione della cultura tradizionale nordica in seno al folklore magico-religioso europeo occidentale, attuata attraverso la mediazione di nuclei barbarici, in cui la matrice sciamanica era vivissima.
Indubbiamente il tema della resurrezione degli animale ebbe un'affermazione maggiore del rito dello smembramento, in quanto, quest'ultimo esprimeva una tradizione iniziatica che nella stregoneria ebbe espressioni molto diverse. Che, innegabilmente, nelle pratiche della stregoneria vi fossero delle tracce di esperienze sciamaniche centro-asiatiche, appare abbastanza chiaro, ma la persistenza si mantenne in particolare per i fenomeni di maggiore materialismo. Quelli con evidente valenza esoterica, probabilmente persero la loro primitiva affermazione in seno alla cultura precristiana occidentale, già profondamente condizionata da tradizioni religiose con ruoli simbolici e caratteristiche liturgiche molto diverse.
In definitiva, leggendo in panoramica i primitivi rituali effettuati con ossa, pelli, scheletri, ecc. all'interno delle culture etnologiche di cui abbiamo notizia, constatiamo che tali pratiche possono essere ascritte a due ambiti ben precisi:
a) rituali venatori, tipici delle culture di caccia, effettuati per garantire la prosperità collettiva;
b) rituali sciamanici connessi allo smembramento simbolico tipico dell'iter iniziatico.
All'interno della demonizzazione della religione pagana attuata dalla Chiesa, i due rituali sono stati individuati come momenti magici molto importanti, che permettevano di alterare le regole della natura attraverso le illusioni diaboliche. Solo il primo caso invece è stato anche assorbito dalla tradizione agiografica cristiana, che con la leggenda di San Germano ha assegnato una nuova fisionomia ad un'antica credenza sorta in seno alla cultura venatoria profondamente condizionata dalle regole di una religiosità vincolata ad uno spontaneo ed arcaico naturalismo.

orecchie. Successivamente il giovane addormentato viene portato nella grotta. Là gli prendono tutte le interiora e gliene introducono di nuove... Nel corpo squarciato vengono introdotti cristalli magici; successivamente il ragazzo viene richiamato in vita, ma è fuori di senno. Alla fine ritorna in sé e viene riconosciuto sciamano», V. J.A. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di magia*, Roma 1982, pag. 100.



PSILOCYBE SEMILANCEATA IN EUROPA: NOTE ETNOMICOLOGICHE

Gianluca TORO
ricercatore
Pinerolo (TO)



Psilocybe semilanceata



INTRODUZIONE

I funghi ad azione psicoattiva per l'uomo, noti comunemente come allucinogeni, si possono classificare in tre distinte classi biochimiche, a seconda dell'identità dei principi attivi (alcaloidi) da essi metabolizzati.
La prima, e nettamente più diffusa, sia come numero di specie che come distribuzione geografica, è la classe psilocibinica, comprendente funghi che producono gli alcaloidi indolici psilocibina, psilocina e beocistina e appartenenti essenzialmente ai generi *Psilocybe* (*P. [Stropharia] cubensis*, *P. cyanescens*, *P. semilanceata* tra le specie principali), *Panaeolus* (*P. subbalteatus*, *P. cyanescens*), *Inocybe* (*I. aeruginascens*), *Gymnopilus* (*G. spectabilis*) e *Pluteus* (*P. salicinus*); alcuni di questi funghi (per esempio quelli del genere *Panaeolus*) si possono definire psilocibinico-latenti, cioè produttori in modo incostante di questi alcaloidi, principalmente a seconda della zona in cui crescono.
La seconda classe è quella isossazolica ed è rappresentata dai funghi del genere *Amanita* (*A. muscaria* e *A. pantherina*) che producono per lo più gli alcaloidi a struttura isossazolica acido ibotenico e muscimolo.
L'ultima classe conta funghi che sintetizzano composti a nucleo indolico derivati dell'acido lisergico. Ricordiamo i generi *Claviceps* (*C. purpurea* o *ergot*, in particolare), *Aspergillus* e *Penicillium*.
Negli ultimi anni, la ricerca biochimica in questo settore ha subito un notevole sviluppo, con l'identificazione di un numero sempre maggiore di nuove specie psicoattive,

soprattutto nel genere *Psilocybe*; basti ricordare la recente scoperta in Spagna (Pirenei) di *P. hispanica*. Sulla scorta di una serie di dati chimico-farmacologici e antropologici, si può dire che, a oggi, sono note più di 150 specie psicoattive, diffuse in tutto il mondo. Questa indagine non può certo dirsi esaurita ed è probabile che in futuro, mediante un approccio al problema specificatamente chimico-tossicologico, si evidenzierà una presenza dei principi attivi sopra considerati variamente distribuita in diverse tassonomie e habitat.

L'uso di funghi allucinogeni risalirebbe al Paleolitico (Età della Pietra), come dimostrerebbero le pitture rupestri degli altipiani sahariani datate a oltre 7.000 anni fa, con scene di raccolta e adorazione di funghi, nonché di figure ricoperte dai funghi stessi; si tratta forse della pratica più antica in assoluto per indurre stati alterati di coscienza.

Tralasciando l'uso moderno, la gran parte dei dati disponibili circa un presunto ruolo dei funghi psilocibinici nella tradizione europea è piuttosto scarsa e frammentaria, dubbia, spesso non confermata o non dimostrabile; secondo T. Mc Kenna (1992), non è mai stato dimostrato che questi funghi abbiano avuto un ruolo nello sciamanismo e nell'etnomedicina europea. Data la mancanza di concreti dati attendibili, la discussione sarà in parte necessariamente speculativa, sperando che si possano comunque stimolare nuove idee e una ricerca più approfondita.



Poiché *P. semilanceata* è il fungo psicoattivo (e psilocibinico) europeo per eccellenza, rispetto alla sua diffusione, al suo impiego e agli studi effettuati e uno dei più diffusi e popolarmente noti proprio in Europa, nel presente articolo si è tentato di raccogliere e discutere le conoscenze etnomicologiche pertinenti.

I dati etnomicologici qui considerati riguardano essenzialmente l'impiego per gli effetti allucinogeni, impiego che per i funghi psicoattivi in generale può essere di tipo magico-religioso o ludico-ricreazionale.

Nel primo caso, l'uso rientra in un contesto cultuale definito e controllato, tipico delle culture tradizionali. Il fungo permette di acquisire un nuovo tipo di conoscenza e in particolare di entrare in contatto con il mondo del sacro e del divino; di conseguenza, è un elemento sacralizzato.

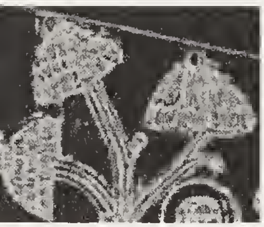
Il secondo caso, tipico del mondo moderno, interessa soprattutto gli strati giovanili della popolazione; qui la finalità è quella del divertimento, del piacere di alterare le proprie percezioni, anche solo per pura curiosità, e di raggiungere una sorta di rilassamento meditativo. Al giorno d'oggi esiste anche un uso ritualizzato, un culto, per lo più collettivo, in cui *P. semilanceata* è assunta come una sorta di sacramento per esplorare nuove dimensioni spirituali, raggiungere una relazione intima con la natura (secondo una dimensione magica e sacra) e una maggiore conoscenza interiore.

Questo fungo possiede anche un impiego medicinale in un contesto tradizionale, come si vedrà in seguito.

Origine, diffusione e descrizioni

Un primo approccio per tentare di definire l'aspetto etnomicologico di *P.*

semilanceata in Europa è quello di stabilire la sua origine e diffusione geografica, nonché di considerare le prime descrizioni micologiche e i primi casi di intossicazione noti.
Comunemente, si ritiene che tutte le specie del genere *Psilocybe* siano indigene del Nuovo Mondo e alcuni studiosi pensano che la loro presenza nel Vecchio Mondo sia da considerarsi di molto antecedente al XX secolo. In realtà, l'origine di *P. semilanceata* sarebbe tipicamente europea, specificatamente alpina, per quelle zone caratterizzate da terreno acido a causa del tipo di substrato geologico o per effetto del dilavamento dell'acqua lungo i pendii di montagna. La sua presenza è segnalata in Austria, Belgio, Bulgaria, Cecoslovacchia, Danimarca, Estonia, Isole Faeroes, Finlandia, Francia, Georgia, Germania, Gran Bretagna, Irlanda, Italia, Lituania, Norvegia, Olanda, Polonia, Romania, Russia, Spagna, Svezia, Svizzera, Ungheria.
Nel caso particolare dell'Italia, è il fungo psicoattivo più copioso, suppone che qui sia una specie indigena da 10.000 – 12.000 anni. Le diverse segnalazioni fanno pensare a una presenza continua, dalle Alpi Marittime fino alle Dolomiti, seguendo tutto l'arco alpino; proprio la zona dolomitica sembra essere il suo confine naturale. Seguendo un ordine cronologico, la sua presenza fu riscontrata per la prima volta da G. Bresadola nel 1927 per la provincia di Trento (*Icon. Myc.*, tav. DCCCLVIII). Sono seguite poi le segnalazioni per la provincia di Torino, Brescia, Bergamo e Sondrio, Modena, Bologna, Firenze e Pistoia, Novara, Bolzano e Reggio Emilia; si tratta di una specie per lo più settentrionale, anche se è plausibile una sua presenza in zone più a Sud, come l'Abruzzo (Gran Sasso).



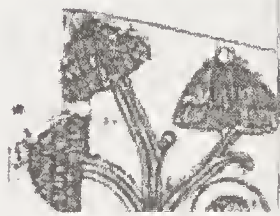
Per quanto concerne le descrizioni micologiche, J. Sowerby nella sua opera *Coloured Figures of English Fungi or Mushrooms* del 1803 descrive e rappresenta una specie riconoscibile come *P. semilanceata*, nota all'epoca come *Agaricus glutinosus*. Pochi anni dopo, il micologo svedese E. Fries la classifica come *Agaricus semilanceatus* nell'opera *Observationes Mycologicae* del 1818. Altre denominazioni comprendono *Coprinarius semilanceatus*, *Geophila semilanceata* e *Panaeolus semilanceatus*, per giungere infine al 1870 quando P. Kummer e L. Quélet la attribuirono al genere *Psilocybe*, sotto il nome di *P. semilanceata.* Altre descrizioni e rappresentazioni, piuttosto precise, sono quelle della letteratura micologica tedesca.



Rappresentazione di *P. semilanceata* (1803)

Dal punto di vista tossicologico, uno dei primi casi noti risale al 1799 (*Ibid.*), quando un certo E. Brande descrisse un'intossicazione avvenuta a Londra in cui una famiglia povera raccolse dei funghi in un parco cittadino per preparare un pasto e sperimentò gli effetti tipici della psilocibina.

Questo caso fu ripreso da J. Sowerby nell'opera sopra citata, in cui viene identificata la specie responsabile dell'intossicazione, vale a dire *P. semilanceata*. Nel 1900 circa, M.C.Cooke riportò, per l'Inghilterra, alcuni casi di intossicazione accidentale in bambini. Il fungo responsabile bluificava (tipica reazione enzimatica di molte specie psilocibiniche, tra cui *P. semilanceata*) e l'autore si chiese se la tossicità del fungo fosse legata alla colorazione bluastra, in particolare se quest'ultima fosse dovuta a fattori esterni che modificherebbero la composizione chimica del fungo stesso in modo da renderlo tossico. Cooke, inoltre, scrisse che *P. semilanceata* non era mai stata utilizzata in Inghilterra, neanche come inebriante occasionale.
Fu però la somiglianza tra *P. semilanceata* e le specie di *Psilocybe* messicane, implicate in cerimonie sciamaniche di cura, che diede un notevole impulso allo studio delle specie europee, con il risultato storico che negli anni '60 si dimostrò per la prima volta la presenza di psilocibina in una specie di *Psilocybe* europea (*P. semilanceata* appunto), mentre in precedenza il principio attivo era stato individuato solo in specie messicane, asiatiche e nord-americane. Sempre negli anni '60, *P. semilanceata* fu riconosciuta come una delle più importanti specie psicoattive.
D'altra parte, per formazione a volte i micologi non mostrano considerazione per specie di piccola taglia e poco appariscenti che condividono un habitat con altre specie dalle caratteristiche più evidenti. Per molto tempo, il genere *Psilocybe* ha suscitato scarso interesse e ancora oggi alcune sue specie sono classificate in modo generico come "Little Brown Mushrooms" (piccoli funghi marroni), secondo la letteratura americana. Fu comunque la scoperta della psilocibina che segnò la nascita di nuovi studi per questo genere, dal punto di vista tassonomico, chimico-tossicologico ed etnomicologico.



CONOSCENZA TRADIZIONALE

Uso ipotetico e sua scomparsa

Normalmente, si ritiene che le culture sviluppatesi nel Nuovo Mondo abbiano conosciuto e impiegato un maggior numero di vegetali psicoattivi rispetto a quelle europee, nonostante che la flora psicotropa dell'Europa sia ugualmente abbondante; la motivazione sembrerebbe essere l'esistenza, nelle Americhe, di culture di tipo sciamanico, in cui è comune l'esperienza degli stati alterati di coscienza ottenuta in diversi modi, compreso l'assunzione di sostanze allucinogene. Per l'Europa, non vi sono dati certi circa l'impiego tradizionale di questi vegetali particolari; pare che le testimonianze al proposito siano state perse o distrutte (principalmente a opera del processo di cristianizzazione e della repressione dell'Inquisizione) ma è probabile che tali usi si fossero sviluppati anche in Europa. Quanto detto potrebbe applicarsi ai funghi psilocibinici.
Comunemente, gli studiosi pensano che questi funghi non abbiano avuto un ruolo all'interno della cultura europea e che l'eventuale conoscenza relativa sia andata appunto in qualche modo perduta. Data

l'ampia diffusione di *P. semilanceata* e i suoi effetti distinti da quelli di *A. muscaria* (che possiede effetti collaterali più intensi), si potrebbe ipotizzare che in passato diverse popolazioni ne siano venute a contatto e che la loro cultura ne sia stata influenzata (*Ibid.*).
Probabilmente, la scoperta delle proprietà psicoattive di certi funghi fu casuale, in base all'osservazione del comportamento di animali che se ne cibavano o come conseguenza di intossicazioni umane accidentali.
Il suo impiego potrebbe essere stato soggetto a tabù molto rigidi e impenetrabili, impiego che è stato occultato e infine dimenticato oppure represso duramente dalle autorità ecclesiastiche. Significativo è anche il fatto che non esistano nomi tradizionali popolari che identifichino questo fungo, a parte un unico caso particolare discusso in seguito.
Potrebbe anche essere che *P. semilanceata* non sia sempre stato un fungo diffuso allo stesso modo in tutte le epoche e in tutte le zone, per cui in certi casi avrebbe potuto essere una specie relativamente rara, non considerata rispetto ad altre specie più adatte a essere consumate come fonte di cibo.
In realtà, se un elemento sacro è sufficientemente importante, quando perde il suo spazio centrale nella cultura che lo mantiene vivo quasi mai scompare nel tempo ma le manifestazioni e le pratiche che ne costituivano l'espressione passano in un'altra forma.
La manifestazione della conoscenza e dell'uso tradizionale di *P. semilanceata* potrebbe quindi ritrovarsi espressa (in modo più o meno simbolico) nell'iconografia, in racconti e leggende popolari, in termini e espressioni che hanno conservato immutato nel tempo il loro significato primitivo.



Le popolazioni alpine

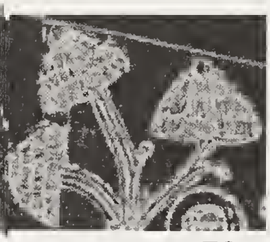
Forse la conoscenza di *P. semilanceata* nacque in tempi preistorici. L'uomo primitivo, in lotta costante per la sopravvivenza, spesso affamato, si sarà imbattuto casualmente in una possibile e insperata fonte di cibo. Con l'esperienza avrà imparato a distinguere tra vegetali commestibili, adatti a un uso terapeutico oppure tossici e avrà anche sperimentato variazioni della percezione e dello stato di coscienza ordinario; oppure, avrà osservato il comportamento di animali che si cibavano di vegetali psicoattivi. L'aver vissuto una nuova dimensione dell'essere lo avrebbe verosimilmente portato a perfezionare questa conoscenza in modo empirico. Il rapporto con i funghi potrebbe essere comunque inquadrato in un contesto più generale. Vale a dire, l'impiego come cibo o medicina, per esempio, è stato probabilmente uno dei loro primi utilizzi, perché legato alle immediate esigenze di sostentamento. Con la scoperta delle specie psicoattive, è subentrata una nuova dimensione, quella sacra e rituale, che ha convissuto con altri usi.
L'ipotesi che il fungo in questione fosse conosciuto e impiegato già in tempi molto antichi nacque dall'interesse di A. Hofmann che colse il suggerimento di un abitante delle Alpi svizzere, il quale gli comunicò che proprio sulle Alpi cresce un fungo con effetti simili alle specie messicane di *Psilocybe*; questa persona lo aveva mangiato di frequente e ne

conosceva bene l'effetto. Il chimico svizzero identificò la specie come *P. semilanceata* e ne isolò per la prima volta la psilocibina (HOFMANN ET AL., 1963).
In base a questo dato si diffuse la notizia che già tempo prima i nomadi delle Alpi avrebbero impiegato il nostro fungo a scopo rituale per i suoi effetti allucinogeni; riportano che quest'uso, in Europa Centrale, risalga a circa 12.000 anni fa e che la specie sia stata conosciuta come "fungo del sogno".
Vi è poi da aggiungere quanto riportato da G. GAMNA (1998) secondo cui «fortunatamente pochi sanno – forse solo alcuni pastori – che in certe zone di una vallata piemontese crescono dei funghi tipo psilocybe». A parte lo scarso aggiornamento del dato proposto dallo studioso (poiché la conoscenza della presenza di funghi psilocibinici sulle Alpi è piuttosto diffusa), si tratta presumibilmente di *P. semilanceata*; non sono comunque riportati dati ulteriori, per esempio il periodo a cui risale l'informazione, la zona interessata e se a questa conoscenza segua un uso specifico.
SAMORINI (1988), invece, ipotizza che sia esistito un rapporto tra l'antica popolazione stanziatasi in Valcamonica (i Camuni) e gli allucinogeni, in particolare con i funghi allucinogeni di cui la Valcamonica è una delle valli alpine con maggiore presenza per quantità e varietà; è necessario però valutare che tali funghi siano stati stabilmente presenti in quella zona durante i vari periodi della storia camuna. Proprio il genere *Psilocybe* (*P. semilanceata* in particolare) ha trovato qui un habitat adatto. L'esperienza prodotta dal consumo di funghi psilocibinici potrebbe essere di tipo estatico-religioso e mostrare una certa generale tendenza al simbolismo; da ciò si svilupperebbe il comportamento rituale, il quale sarebbe un modo simbolico di agire e rappresentare il pensiero. Questa origine della ritualità religiosa a seguito di esperienze con sostanze allucinogene è confermata dallo sciamanismo in generale e dai diversi casi in cui un vegetale o fungo psicoattivo fonda un sistema culturale e di credenze. Proprio in base alle immagini rappresentate nelle incisioni rupestri della Valcamonica (soprattutto nei periodi in cui il carattere simbolico è più sviluppato, dal 7.000 al 3.000 a.C. circa) si potrebbe desumere un ipotetico rapporto degli antichi Camuni con i funghi allucinogeni. Se i Camuni avessero conosciuto le proprietà di questi funghi, si potrebbe pensare che fosse esistita una certa ritualità collegata al loro uso e ai luoghi dove crescevano in maggiore abbondanza, luoghi considerati sacri o tabù. Di conseguenza, per la Valcamonica, un confronto tra le mappe di distribuzione dei funghi psicoattivi per i periodi passati (ottenute da studi archeobotanici) e quelle dell'arte rupestre per i singoli periodi camuni potrebbe evidenziare associazioni significative.



La Scandinavia

Lo studioso S. LETO (2000), visitando il sito rituale di arte rupestre noto come Tofta Högar (a nord-ovest dello Skåne, Svezia), ha notato che nelle vicinanze di una grande roccia piatta, ricoperta da piccole e numerose incisioni a coppella, cresceva in abbondanza *P.semilanceata* e che i

cappelli dei funghi generalmente si adattavano per forma e dimensione alle coppelle stesse. Questa osservazione ha spinto lo studioso a indagare sul fatto se i funghi psicoattivi ebbero un qualche ruolo nelle passate credenze religiose scandinave, facendo riferimento ad alcuni testi dell'antica mitologia locale datati tra il 1100 e il 1300 d.C. circa.
Come presupposto, l'autore cita il fatto che gli svedesi sono micofili e che è stato stabilito che nell'antica Svezia esistevano le condizioni climatiche opportune per la diffusione sia di *A. muscaria* che di specie del genere *Psilocybe*. Inoltre, la semplice presenza di questi funghi nell'ambiente circostante avrebbe comunque indotto gli antichi scandinavi a un loro utilizzo.
I temi delle antiche leggende e saghe scandinave conterrebbero riferimenti più o meno evidenti a questi funghi, corrispondenti a due distinte "tradizioni enteogeniche" che vennero in conflitto, con una eventuale transizione dall'uso di un tipo di fungo all'altro; i riferimenti all' *A. muscaria* (che riprenderebbero le tematiche relative al soma dei proto indoeruropei stanziatisi nella valle dell'Indo) sarebbero comunque più antichi di quelli relativi alle specie di *Psilocybe*.
Secondo Leto gli indizi relativi ai funghi psilocibinici sarebbero rappresentati sostanzialmente dai riferimenti al colore blu, che richiamerebbero alla mente il fenomeno della bluificazione delle specie psilocibiniche.

Nel *Gylfaginning*, un testo dell'*Edda* di Snorri Sturluson, compare una capra chiamata Heidrun. Questo nome deriverebbe da *hei_i*, un termine associato con la magia e che significa "bevanda della poesia" ma anche "chiaro, blu". Nel *Voluspá* dell'*Eddan poetica* ritroviamo questi significati nel nome Heith attribuito al personaggio femminile di Gullveig; Heith deriverebbe ancora da *hei_i*. Infine, nell' *Eiriks Saga Rautha* vi è il personaggio di una veggente, Lill-volvan, che viaggia predicendo il futuro. Indossa un mantello blu, gioielli, un copricapo di agnello nero decorato con pelli di gatto bianco e porta un bastone. Per Leto non si tratterebbe solo di un costume sciamanico ma anche di una "metafora enteogenica". Infatti, oltre al mantello blu che ricorda la bluificazione, questa veggente siede su un cuscino di piume, a rappresentare i residui di micelio che generalmente rimangono attaccati al gambo quando il fungo viene raccolto, e porta una cintura da cui pendono dei funghi e una borsa in cui è contenuta una "sostanza magica" (probabilmente i funghi stessi) che usa per entrare in trance.
Lo stesso Leto termina affermando che è difficile, se non impossibile, trarre conclusioni in concreto sulla base della sola analisi letteraria comparativa.

Greci

Ogni anno, durante la fase culminante della celebrazione dei Grandi Misteri Eleusini (i più importanti misteri dell'antichità), gli iniziati (*mystai*) si raccoglievano nella stanza dell'iniziazione (*telesterion*) e qui sperimentavano l'*epopteia*, una visione collettiva, a seguito del consumo del *kykeon*, una bevanda rituale. Essi diventavano *epoptes*, cioè coloro i quali hanno visto "le cose sacre", *ta hiera*.
Nel tentare di identificare i componenti di questa bevanda enteogenica

sono state proposte varie ipotesi, sostanzialmente che fosse una bevanda alcolica, a base di oppio, di ruta siriaca (*Peganum harmala*) o di funghi (SAMORINI, 2000).
Tra questi ultimi sono stati proposti *A. muscaria*, i funghi psilocibinici come *P. papilionaceus*, *P. (Stropharia) cubensis*, *P. semilanceata* e i funghi parassiti delle graminacee quali *C. purpurea* (ergot) e *C. paspali* (RÄTSCH, 1998, SAMORINI, 2000). Limitandoci ai funghi psilocibinici, questa ipotesi di identificazione ha trovato credito per il fatto che nell'antichità non sono mai stati riportati effetti collaterali o intossicanti a seguito dell'assunzione del *kykeon*, ma solo un'esperienza rivelatoria positiva; questa caratteristica ben si adatta a un uso che coinvolse ogni anno (e per molti anni di seguito) un gran numero di persone. I funghi psilocibinici sarebbero i candidati più adatti, in quanto il loro uso è considerato sicuro e inoltre avrebbero potuto essere facilmente disponibili.
In realtà, i funghi psilocibinici, stando alle ricerche attuali, non sono molto diffusi in Grecia; è anche vero però che la ricerca nel settore non è molto sviluppata. Sono presenti *P. papilionaceus* e *P. foenisecii* di attività incostante e debole, mentre per il genere *Psilocybe* troviamo *P. coprophila* e *P. crobula*, entrambe riportate come debolmente attive; mancano comunque precisi dati farmacologici. Non è stata invece riscontrata presenza di *P. semilanceata*.
È però importante evidenziare che in alcune zone della Grecia, al giorno d'oggi, la popolazione conosce alcune specie di fungi psicoattivi denominati *crazy mushrooms*, "funghi matti", differenti da *A. muscaria* e considerati inebrianti e in particolare "che inebriano come il vino, sebbene in una maniera totalmente differente" (WASSON ET AL., 1978).



Inoltre, è stato ipotizzato che gli Orfici, durante la celebrazione dei misteri dionisiaci, avrebbero consumato insieme al vino funghi del genere *Psilocybe*, *Panaeolus* e *Amanita*. È qui da notare come il culto di Dioniso sia stato più volte posto in relazione con l'uso di funghi psicoattivi, sostanzialmente *A. muscaria*, sulla base della figura mitica del dio, delle caratteristiche del suo culto e dell'iconografia relativa. Infatti, per citare gli elementi essenziali, Dioniso sarebbe nato dal fulmine (secondo l'antica credenza che i funghi nascevano proprio dalla folgore), mentre lo stato delirante, maniaco e allucinatorio caratteristico dei partecipanti al suo culto è tipico più degli effetti di *A. muscaria* che del vino con cui Dioniso era identificato. Iconograficamente, poi, spesso i grappoli di uva dipinti sui vasi somigliano più a funghi con cappello verrucoso che a veri e propri grappoli.
Infine, nel tempio di Apollo a Delfi si trova una pietra conica, interpretata dagli archeologi come modello dell'*omphalos*, l'ombelico, che rappresenta l'*axis mundi*, cioè il collegamento tra terra e cielo; secondo RÄTSCH (1998) la sua forma somiglia a un cappello di fungo del genere *Psilocybe*, così come la struttura interna della cosiddetta "casa del tesoro di Atreo" a Micene. Lo stesso nome della città di Micene ricorda il fungo. Infatti, secondo l'episodio narrato da Pausania (*Periegesi della Grecia*, 2,16,3), Perseo la fondò nella zona in cui (ritrovandosi assetato) colse un fungo. Dal punto di raccolta sgorgò acqua che Perseo bevve, provando piacere probabilmente in riferimento a un effetto psicoattivo del fungo colto.

La conoscenza di un antico uso di *P. semilanceata* sembra aver lasciato tracce in Irlanda, secondo quanto argomenta P.L. Wilson (1999).
Nell'irlandese colloquiale, questo fungo è denominato *pookie*, cioè "piccolo Pooka", e nel gaelico scozzese vi è un termine simile, *pucán*, che indica sempre un fungo, ma non si sa se proprio il nostro fungo.
Pooka è il nome dato a una creatura soprannaturale del folklore irlandese che, al giorno d'oggi, assumerebbe la forma di un demoniaco cavallo o cane nero dagli occhi rossi che appare di notte ai viaggiatori solitari, vicino a un fiume o a un ponte. Anticamente, invece, era una creatura che poteva assumere diversi aspetti e indurre negli uomini visioni e trasformazioni, facendoli vivere in altre realtà.
Per quanto riguarda l'origine del temine Pooka, potrebbe essere proprio irlandese o scandinava. Lo studioso però afferma che vi sono così tante variazioni di questo nome che è praticamente impossibile risalire a una origine unica; per esempio, nel Galles è *pwca*, mentre in Cornovaglia è *pixie*. Secondo una leggenda del Galles, un fungo noto come *Bwyd-Ellylon*, "cibo degli elfi", era temuto da uomini e animali ma considerato una prelibatezza da fate ed elfi durante le celebrazioni di particolari festività. T. KEIGHTLEY (1850) scrive che in Galles i funghi velenosi sono chiamati *Bwyd-Ellylon* e che forse il termine si riferisce a «quei funghi delicati molto piccoli, con il loro cappello conico, che sono chiamati funghi delle fate in Irlanda, dove crescono in modo così abbondante».



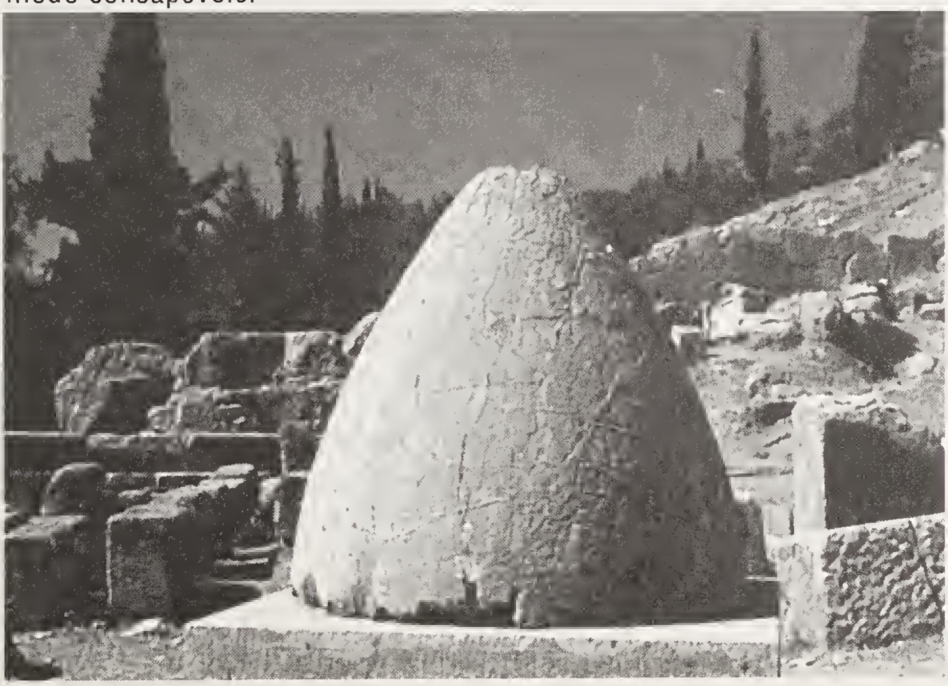
In base alla descrizione di Keightley, ai dati linguistici sopra riportati e considerando che *P. semilanceata* è molto comune in Gran Bretagna e nel Galles in particolare, il fungo è probabilmente da identificarsi proprio come *P. semilanceata*, come afferma anche J. GARTZ (1996).
Comunque, l'autore non sembra a conoscenza delle proprietà psicoattive del fungo, intendendo che il nome di "funghi delle fate" sia da riferirsi alla loro delicata gracilità, e non traduce precisamente in irlandese l'espressione *Bwyd-Ellylon*, indicando solo il termine *pucán* o *miosarín Púca*.
Poco dopo Keightley, un certo Sir W. WILDE (1852) cita il termine *phoucán* (riportato come si pronuncia) come riferito genericamente ai funghi e ai funghi delle fate in particolare.
L'identità del Pooka, poi, doveva essere nota a T. C. Crocker, uno studioso del folklore dei primi del XIX secolo, quando riporta un racconto di tale D. O'Rourke in cui il Pooka, che assume varie forme, crea una realtà allucinatoria per il narratore.
È anche da ricordare che un motivo comune del folklore è il tabù di mangiare il cibo delle fate; chi lo facesse, non ritornerebbe più nel mondo degli uomini.
Per J. Markale i druidi celtici avrebbero consumato funghi psicoattivi durante i loro rituali al fine di indurre trance visionarie e, molto probabilmente, secondo Rätsch si trattava del "fungo degli elfi".
Questa ipotesi è stata sviluppata da A. WEIR (1989), il quale ha preso in considerazione le piccole costruzioni in pietra irlandesi in cui sarebbero avvenute le cosiddette "cerimonie del sudore", con l'utilizzo del calore come mezzo purificatorio. Poiché le cerimonie avvenivano probabilmen-

te in autunno, quando *P. semilanceata* abbonda, Weir ipotizza che questo fungo abbia avuto un certo ruolo in questi riti.
Infine, secondo informazioni di prima mano raccolte da A. ESCOHOTADO (1998), ancora oggi *P. semilanceata* sarebbe consumata in famiglia, durante il Natale, in alcune zone del Galles in cui si segue la tradizione celtica.
Per quanto riguarda gli antichi Germani, si ipotizza che l'idromele (la bevanda rituale a base di miele fermentato) e la birra fossero addizionate di funghi psicoattivi, come *P. subbalteatus* o *P. semilanceata*, in modo da rafforzarne l'effetto.

Il mondo delle streghe

Nei periodi immediatamente successivi all'identificazione di specie fungine allucinogene in diversi paesi europei, si sono sviluppati studi etnomicologici volti a recuperare usi e impieghi (eventualmente scomparsi) dei funghi nelle epoche passate, individuando il ruolo che essi ebbero nei vari aspetti della cultura popolare (medicina compresa). Queste ricerche hanno interessato anche il mondo della stregoneria e diversi studiosi hanno avanzato l'idea che funghi psicotropi dei generi *Psilocybe* e *Panaeolus* fossero impiegati proprio dalle streghe (CORNACCHIA ET AL., 1980),
È noto come tra gli ingredienti delle ricette delle streghe europee si trovassero piante psicoattive, soprattutto quelle della famiglia delle *Solanaceae* (principalmente *Atropa belladonna*, *Datura stramonium*, *Hyosciamus niger* e *Mandragora officinarum*).
In base alla documentazione disponibile (trattati specifici sull'argomento, atti processuali dell'Inquisizione, testimonianze di diversa origine e antichi ricettari), non risulterebbe però la presenza di funghi impiegati in modo consapevole.





Tempio di Apollo, Delfi: omphalos

D'altronde, se effettivamente le streghe avessero utilizzato alcune specie fungine per certe proprietà, la relativa conoscenza avrebbe dovuto sopravvivere, come è accaduto per ciò che riguarda le piante più note sopra ricordate; la mancanza (o quasi) di elementi al riguardo è forse dovuta al fatto che queste pratiche divennero clandestine e protette da segretezza, per contrastare le persecuzioni e l'operato dell'Inquisizione che contribuirono all'oblio e allo sradicamento di queste conoscenze e usi.

R. GRAVES (1992) afferma, senza peraltro citare la fonte, che le streghe portoghesi usavano *P. papilionaceous*, mentre le streghe basche avrebbero impiegato *Lycoperdon pyriforme*, dalle presunte proprietà narcotiche. Inoltre, l'associazione tra funghi del genere *Lycoperdon* e stregoneria è evidente per esempio dai nomi popolari tedeschi attribuiti a specie di questo genere, quali *Hexenpilz* (fungo della strega), *Hexenmehl* (pasto della strega) o *Hexenei* (uovo della strega) (OTT, 1996). Per *A. muscaria* è stata proposta l'idea che la sua presenza si nascondesse simbolicamente dietro la figura del rospo; del resto molti nomi popolari di funghi si ispirano al rospo.



Probabilmente le streghe conoscevano e impiegavano *P. semilanceata*. Per esempio, l'Inquisizione fu particolarmente repressiva nelle zone alpine italiane della Valcamonica, Valtrompia e Valtellina, come testimoniano molti documenti dell'epoca, specialmente riguardo agli incontri di streghe che avvenivano sul Monte Tonale, a circa 2.000 m di altezza. In queste condizioni climatiche non crescono le *Solanaceae* e *A. muscaria* è rara, mentre *P. semilanceata* è abbondante. Sempre GARTZ (*Ibid.*) afferma che la sensazione di volare, relazionata con il volo delle streghe, è compresa tra gli effetti riportati per i funghi psilocibinici. Ma forse i dati più interessanti sono quelli evidenziati per la penisola iberica, i quali fanno ritenere che *P. semilanceata* facesse parte della farmacopea enteogena della streghe di questa parte di Europa.

In Aragona sono stati ritrovati due medaglioni in bronzo i cui soggetti rappresentati potrebbero essere in relazione con antiche pratiche di stregoneria. Si tratta di oggetti poco conosciuti e poco studiati dagli specialisti, con origine e funzione ancora da precisare. Il primo, proveniente da Jaca, risale al XV secolo e rappresenta il diavolo in forma di gnomo seduto ai cui piedi si trovano alcune forme interpretabili come funghi ma non identificabili con sufficiente attendibilità come *P. semilanceata*. Il diavolo tiene in mano una lanterna, forse a rappresentare simbolicamente la luce della conoscenza ottenuta dall'ingestione dei funghi. Il secondo medaglione è datato al XIX secolo e rappresenta un altro gnomo incorniciato in una serratura con funghi ai suoi piedi, questa volta interpretati con maggiore sicurezza come *P. semilanceata*.

Anche se in Spagna non vi è documentazione circa la costanza del suo uso e tantomeno dati provenienti dalla tradizione orale, è di una certa importanza il nome popolare tradizionale basco di questo fungo, vale a dire *sorgin zorrotz*. Esso è stato riportato dal micologo francese G. BECKER (1989) ed è traducibile in castigliano come *bruja picuda*, "strega puntuta", nel senso di *bruja que tiene pico*, "strega che ha una punta", o *bruja aguda*, "strega affilata", in riferimento alla papilla tipica del fungo e al cappello a punta delle streghe, o ancora potrebbe corri-

BIBLIOGRAFIA

BALDRATI M., 1984-1985, *La tossicomania da funghi allucinogeni oggi*, Tesi di specializzazione in Psichiatria, Facoltà di Medicina, Università di Bologna

BECKER G., 1989, *Setas*, Susaeta, Madrid

CAMILLA G., 1993, Funghi coprofili e culti coprofagi, *Boll. SISSC*, 4: 2-5

CAMILLA G., 2003, *Psicofunghi italiani*, Stampa Alternativa, Roma

spondere a “fili delle streghe”. In questo senso, il cappello delle streghe potrebbe essere una rappresentazione dei funghi psicoattivi da loro impiegati, così come il cappello di Cappuccetto Rosso e di altri personaggi favolistici potrebbe essere un’immagine di *A. muscaria*. L’espressione si potrebbe anche tradurre come “strega astuta”, così come potrebbe indicare l’idea di “penetrante nella conoscenza”; in questi casi, il riferimento non è più alla forma a punta ma a un più profondo livello di conoscenza ottenuto mediante gli effetti del fungo.
L’espressione *sorgin zorrotz* è forse l’unico caso a oggi noto in cui *P. semilanceata* sia indicata con un termine tradizionale, impiegato comunemente anche al di fuori della regione Basca. La sopravvivenza fino ai giorni nostri di tale termine indica che questo particolare fungo non è stato del tutto dimenticato dalla popolazione e che forse ha posseduto un uso antico, anche se proprio per i Paesi Baschi non sembrerebbe che le sue proprietà psicoattive siano note alla stessa popolazione locale.
In tempi recenti, una testimonianza indiretta riporterebbe che il *sorgin zorrotz* sarebbe stato impiegato in modo cerimoniale da una donna della regione basca a cui la madre aveva offerto i funghi; l’episodio sembrerebbe risalire a tempi relativamente recenti ma non è stato possibile (almeno per il momento) confermarlo e precisarlo.
P. semilanceata è stata ritrovata, oltre che nei Paesi Baschi, anche in Navarra, sui Pirenei catalani e in una zona della Spagna Centrale non meglio specificata. In particolare, la presenza in Catalogna è significativa, alla luce dell’esistenza di una conoscenza e di un uso tradizionale di *A. muscaria* proprio nella zona pirenaica catalana.

Altri dati

Nella letteratura antica si riscontrano, in alcune occasioni, riferimenti ai “funghi che rendono folli”. Per esempio, Clusius identificò in Ungheria, nel XVI secolo, un fungo conosciuto in tedesco come *Narrenschwamm*, “fungo del folle”, e descritto nella sua opera *Fungi perniciales*; lo identificò con il termine popolare *bolond gomba*, dallo stesso significato. Soprattutto nelle aree rurali ungheresi, per indicare un comportamento un poco particolare, si usava l’espressione «hai mangiato il fungo del folle?» oppure «sta ridendo come se avesse mangiato i funghi del folle»; era poi impiegato da parte di donne sagge, *javas asszony*, che lo includevano nelle loro pozioni afrodisiache.
Circa nello stesso periodo, la presenza del “fungo del folle” è riportata anche in Slovacchia e nel ’600, in Inghilterra, J. Parkinson lo descrive nel suo *Theatricum Botanicum*. Il poeta polacco V. Potocki del XVII secolo lo cita in alcuni suoi versi, dicendo che causa pazzia.
Ancora ai nostri giorni, in Austria vi è l’espressione colloquiale «er hat verrückte Schwammerln gegessen», cioè «ha mangiato quei funghi che inducono follia», per indicare uno stato di confusione mentale.
Si tratta evidentemente di un fungo psicoattivo ma i dati di cui sopra non permettono di per sé di identificare precisamente la specie. Secondo GARTZ (1996), si tratterebbe di *P. semilanceata* o *P. bohemica*.

COCHRAN K.W. & E.H. LUCAS, 1959, Chemoprophylaxis of poliomyelitis in mice through the administration of plant extracts, *Antibiotics Annual 1958-1959*: 104-109

COOPER R., 1980, *A guide to British psilocybin mushrooms*, Red Shifts Books, London

CORNACCHIA P. ET AL., 1980, *I funghi magici*, Editiemme, Milano



CROCKER T. C., 1870, *Fairy Legends and Traditions of the South of Ireland*, W. Tegg, London

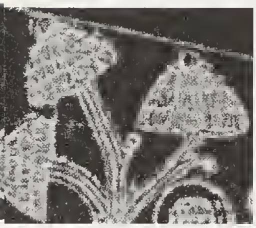
ESCOHOTADO A., 1998, *Historia general de las drogas*, Editorial Espasa Calpe, Madrid

EVANS-WENTZ W.Y., 1994, *The Fairy Faith in Celtic Countries*, Library of Mystic Arts/Citadell Press, New York

FURST P.T., 1976, *Hallucinogens and culture*, Chandler & Sharp, San Francisco, CA

Impiego medicinale

Si è anche registrato un caso (forse l'unico a oggi conosciuto) di impiego medicinale tradizionale popolare di *P. semilanceata* (ZSIGMOND 1999); l'area geografica interessata è la Transilvania, la regione di Sóvidék in modo specifico. Qui è comunque un fungo poco conosciuto; viene applicato topicamente per le verruche, sfregandolo su di esse. Anche *P. merdaria* ha lo stesso impiego; si tratta di una specie generalmente considerata non psicoattiva anche se in alcuni casi avrebbe mostrato una modesta attività.
Trattando di funghi psilocibinici in generale, sembra che gli antichi Aztechi li impiegassero a scopo medicinale per la gotta (uso topico) con *ololiuhqui* (*Turbina corymbosa*) e *Datura* spp. e per la "febbre acquatica" (uso orale) sempre con *ololiuhqui*, *Datura* spp. e in più il peyote (*Lophophora williamsii*); pare che l'uso fosse però ristretto a sacerdoti e sciamani. In tempi odierni, è stato ipotizzato un loro effetto curativo ed è stato riportato come *P. subbalteatus* abbia mostrato nelle cavie un effetto antivirale contro la poliomielite.
Secondo alcune testimonianze, *P. (Stropharia) cubensis* sarebbe efficace contro l'emicrania e attualmente in Spagna esisterebbe in commercio un prodotto proprio contro l'emicrania a base di un principio attivo simile per struttura alla psilocibina.
Nel caso particolare dell'uso di *P. semilanceata* in Transilvania, potrebbe anche trattarsi di un trattamento curativo di tipo magico, senza un vero e proprio effetto terapeutico; ciò farebbe supporre che le proprietà psicoattive (magiche) del fungo fossero in qualche modo note a livello popolare. Al contrario, potrebbe trattarsi di una tradizione forse indipendente o coesistente con un uso magico-religioso.







Sinistra: Abbazia di Saint-Savin-sur-Gartempe, Francia Centrale: creazione

Destra: Cappella di Sant'Eligio, Plaincourault, Francia Centrale: tentazione

Iconografia: alberi-fungo

In questi ultimi anni è stata posta in evidenza, nelle varie manifestazioni dell'arte cristiana medievale (per lo più romanica), la presenza dei cosiddetti "alberi-fungo", vale a dire di forme che hanno più le caratteristiche di fungo che di albero, o di veri e propri funghi.
Per Samorini, i risultati di questa ricerca non sono ancora definitivi, nel senso che queste immagini potrebbero essere più diffuse di quanto si possa credere e che non vi sono ancora interpretazioni conclusive; lo stesso autore, a tal proposito, afferma che la cultura cristiana, nel suo diffondersi, è venuta in contatto con una "tradizione micologica" di antica origine e ne ha assimilato ed espresso in un certo modo i contenuti.
Dal punto di vista più strettamente iconografico, i modelli di albero-fungo individuati da Samorini sono due, vale a dire il "tipo Plaincourault" e il "tipo Saint-Savin", dai nomi delle località in cui si trovano i prototipi, la Cappella di Sant'Eligio a Plaincourault della fine del XII secolo d.C. e l'Abbazia di Saint-Savin-sur-Gartempe del 1100 d.C. circa, entrambe nella Francia Centrale; essi rispecchiano la differenziazione essenziale tra le specie di funghi psicoattivi esistenti in natura, vale a dire quelli appartenenti alle classi biochimiche isossazolica e psilocibinica.
Il primo tipo di albero-fungo è caratterizzato essenzialmente da una fronda-cappello emisferica puntinata che ricorda *A. muscaria*. Eventualmente, vi potrebbero essere ramificazioni laterali che si congiungono all'estremità inferiore del cappello (probabilmente a rappresentare il velo universale delle specie della famiglia delle *Amanitaceae*), del frutto dell'albero e di ramificazioni alla base dell'albero stesso, sempre di forma fungina.
Il secondo tipo è costituito dalla rappresentazione di tre funghi e delle striature dei loro cappelli; in questo caso, le specie individuabili sono quelle del genere *Psilocybe* o eventualmente *Panaeolus*.
In particolare, gli alberi fungo in cui fosse possibile individuare *P. semilanceata* costituirebbero un dato importante per la ricerca etnomicologica qui considerata, in quanto testimonierebbero il fatto che era conosciuta ed eventualmente impiegata. Il fatto che in un particolare albero-fungo, in una particolare scena, si possa riconoscere in modo preciso il nostro fungo dimostrerebbe che l'artista lo abbia volutamente rappresentato, integrandolo nel contenuto dell'opera.
Tra i vari documenti disponibili, di seguito prenderemo in considerazione i più significativi per la nostra discussione, proponendo brevemente una possibile interpretazione, quando plausibile.
Consideriamo prima di tutto il portale bronzeo della Cattedrale di Hildesheim (Bassa Sassonia), decorato con bassorilievi datati al 1020 d.C. circa e opera di St. Bernward. Uno di essi, identificato da GARTZ (1996), rappresenta la scena della Genesi successiva alla Tentazione, dopo che Adamo ed Eva hanno mangiato il frutto proibito dall'Albero della Conoscenza del Bene e del Male. Dio punta il dito contro Adamo chiedendogli chi abbia mangiato il frutto; Adamo a sua volta, mentre si copre il sesso, indica Eva la quale, coprendosi anche lei il sesso, addita un essere ai suoi piedi, che personifica il diavolo tentatore. Al centro

GAMNA G., 1998, *Fantastica. Appunti ed esperienze sugli psichedelici*, SEB27, Torino

GARI L. Á., 1996, La brujería y los estados alterados de conciencia, in: J.M. FERICGLA (Ed.), *Actas II Congreso Internacional para el Estudio de los Estados Modificados de la Conciencia*, Lleida, Octubre 1994, Institut de Prospectiva Antropologica,



Barcelona

GARTZ J., 1993, *Narrenschwamme: Psychotrope Pilze in Europa*, Heuwickel, Genf/Neu-Allschwil

GARTZ J., 1996, *Magic Mushrooms Around the World*, LIS Publications, Los Angeles, CA

GIACOMONI L., 1999-2000, Le Mal des Ardents, *Bull. AEMBA*, 33-34

GOLOWIN S., 2000, Psychedelische Volkskunde, in: AA.VV., *Der Filegenpilz*, AT Verlag, Aarau

GÓMEZ FERNÁNDEZ G.F., 1999, *Las Plantas en la Brujería Medieval*, Celeste Ediciones, Madrid

GRAVES R., 1992, *La Dea Bianca*, Adelphi, Milano

GUZMÁN G. ET AL., 2000, A worldwide geographical distribution of the neurotropic fungi, an analysis and discussion, *Ann. Mus.*



Civ. Rovereto, 14 (1998): 189-280

HOFMANN A. ET AL., 1963, Présence de la psilocybine dans une espèce européenne d'Agaric, la *Psilocybe semilanceata* Fr., *Comptes Rendus*, 257: 10-12





in alto: Cattedrale di Hildesheim, Bassa Sassonia: scena successiva alla tentazione

In basso: Cattedrale di Hildesheim, Bassa Sassonia: Dio presenta Eva ad Adamo

della scena si nota un albero-fungo a cui manca una parte (come si nota dal ramo spezzato), molto probabilmente mangiata da Adamo ed Eva. L'albero-fungo è una rappresentazione molto realistica, quasi da manuale di micologia, di *P. semilanceata*; si nota infatti il gambo sottile e sinuoso e il cappello conico striato con papilla. La sua presenza in questa specifica scena non lascia dubbi sul significato che l'artista le ha attribuito e che ha voluto comunicare con essa. Infatti, secondo la Bibbia, a chi mangerà il frutto proibito si apriranno gli occhi e diverrà come Dio, conoscendo il bene e il male, cioè acquisirà un grado superiore di conoscenza, gli si rivelerà la vera realtà delle cose. Sempre sullo stesso portale, vi è la scena della Genesi in cui Dio presenta Eva ad Adamo; anche in questo caso possiamo riconoscere alberi-fungo della stessa tipologia, in particolare due alberi-fungo multipli posti ai due lati della rappresentazione.

All'interno della stessa Cattedrale, si trova una colonna bronzea sempre opera dello stesso St. Bernward e datata al 1000-1010 d.C. circa. Su di essa sono rappresentate scene della vita di Cristo, in alcuni casi accompagnate da alberi-fungo, ancora identificabili in modo piuttosto preciso come *P. semilanceata*.

Nel Commissionamento dei 12 e nella Guarigione del lebbroso, l'albero-fungo è al centro della scena; sulla destra, Gesù guarisce il lebbroso, mentre sulla sinistra lo stesso Gesù, in trono, si rivolge ai suoi discepoli. Anche in questo caso, vi sono solo due cappelli, mentre il terzo mancante (testimoniato dal ramo spezzato) potrebbe essere stato mangiato dal lebbroso per ottenere la guarigione attraverso l'effetto magico del fungo, oppure da Gesù, al fine di esprimere il suo potere curativo.

Nella Trasfigurazione di Gesù in presenza di alcuni suoi discepoli, l'albero-fungo possiede tre cappelli e nessun ramo spezzato. Anche questo episodio, dal carattere visionario, si adatta bene alla presenza di funghi enteogeni.

Ancora, nella scena di Zacheo questo personaggio si arrampica su un albero-fungo costituito da due cappelli e attende l'arrivo di Gesù a Gerico. Zacheo vuole sapere chi è Gesù e per meglio vederlo (essendo basso di statura) sale su questo particolare albero. In tal caso, si tratterebbe non solo di semplice visione fisica ma sarebbe proprio l'effetto del fungo che permette a Zacheo di "vedere" e conoscere Gesù attraverso un'esperienza estatica. Anche il fatto stesso che Zacheo sia in posizione dominante, al di sopra di tutti, rappresenterebbe simbolicamente il potere dato dal fungo.

Per finire, vi è la scena della Maledizione del fico, in cui Gesù fa seccare l'albero perché, non portando frutti, non avrebbe potuto soddisfare la sua fame. Qui, troviamo rappresentati due alberi, di cui uno sembra por-

KEIGHTLEY T., 1850, *The Fairy Mythology. Illustrative of the romance and superstition of the various countries*, H.G. Bohn, London

LA BARRE W., 1970, Old and New World narcotics; a statistical question and an ethnological reply, *Economic Botany*, 24: 73-80

LETO S., 2000, Magical Potions: Entheogenic Themes in Scandinavian Mythology, *Shaman's Drum*, 54: 55 - 65







In alto: Cattedrale di Hildesheim, Bassa Sassonia: commissionamento dei 12 e guarigione del lebbroso

in basso: Cattedrale di Hildesheim, Bassa Sassonia: trasfigurazione





in alto a sinistra: Cattedrale di Hildesheim, Bassa Sassonia: Zacheo.

In alto a destra: Cattedrale di Hildesheim, Bassa Sassonia: maledizione dell'albero di fico.

In basso a sinistra: Tesoro della Cattedrale di Hildesheim, Bassa Sassonia: Tavola del Canone III dei Vangeli di Guntbald



82





In basso a destra: Salterio di Shaftesbury: tre Marie al sepolcro.

tare due fronde normali, mentre l'altro è un albero-fungo a un solo cappello.
Sempre per Hildesheim, nella Tavola del Canone III dei Vangeli di Guntbald (1011 d.C.), ai lati della struttura architettonica miniata sono rappresentati due gruppi di alberi-fungo, composti ciascuno da tre cappelli con le caratteristiche di *P. semilanceata.*
Passando alla Chiesa di San Giovanni in Mustair, nel Cantone svizzero dei Grigioni, nell'abside nord si trova un affresco di epoca carolingia (800-900 d.C.) che rappresenta il Martirio di Pietro e Paolo in cui Pietro è legato a testa in giù a una croce, mentre Paolo è decapitato. Proprio sull'aureola di Paolo vi è un albero-fungo a tre cappelli di forma conica con gambo sottile e sinuoso; ancora una volta si potrebbe riconoscere *P. semilanceata.*
Poi, in una miniatura del Salterio di Shaftesbury (1130-1140 d.C.) è rappresentata la scena della Resurrezione con le Tre Marie al sepolcro.

Sulla sinistra, si trova un albero stilizzato con tre fronde, mentre sulla destra sembra quasi che le due fronde laterali si siano trasformate in cappelli fungini che ricordano quelli di *P. semilanceata*, soprattutto per la presenza di una presunta papilla.
Infine, consideriamo ancora la Cappella del Priorato di Saint-Gilles, in località Montoire-sur-le-Loir nella Francia Centrale. La decorazione dipinta sull'arco d'entrata all'abside sinistra, e risalente alla fine dell'XI secolo, è stata individuata da SAMORINI, (2001) e riproduce due gruppi di funghi in cui si riconoscono le caratteristiche di *P. semilanceata*. Questa decorazione non si nota subito, poiché resta nascosta dall'arco dell'abside, quasi volutamente.

LINDER A., 1981, Kultischer Gebrauch psychoaktiver Pflanzen in Industriegesellschaften – kulturhistorische Interpretation, in: *Rausch und Realität*, Vol. 2, Rautenstrauch-Joest-Museum, Köln

MC KENNA T., 1992, *Il nutrimento degli dei*, Urra, Milano

MORGAN A., 1995, *Toads and Toadstools*, Celestial Arts Publishing, Berkeley, CA

OTERO AIRA L., 2001, *Las plantas alucinógenas*, Editorial Paidotribo, Barcelona

OTT J., 1996, *Pharmacotheon. Entheogenic drugs, their plant sources and history*, Natural Products Co., Kennewick, WA



CONOSCENZA MODERNA

Diffusione e problematiche collegate

Probabilmente, l'episodio da cui nacque e si sviluppò l'impiego moderno di funghi allucinogeni in Europa fu il resoconto che R.G. Wasson pubblicò nel 1957 sulla rivista *Life* negli Stati Uniti, in cui descriveva la sua esperienza psilocibinica in Messico.
Quest'uso ha avuto origine negli anni '60 proprio negli Stati Uniti e ha poi interessato l'Europa, in particolare l'Inghilterra e i Paesi Scandinavi dove *P. semilanceata* è molto popolare, raggiungendo successivamente Francia, Svizzera e Germania; in Italia, quest'uso data a partire dai primi anni '80. Oggigiorno, l'utilizzo è ancora piuttosto diffuso. Questo fenomeno interessa per lo più gli strati giovanili della popolazione urbana ed extraurbana soprattutto del Nord Europa, dato che alcune specie (tra cui *P. semilanceata*) sono facilmente disponibili, crescendo nelle aree verdi cittadine e non. Nella zona alpina europea, il numero di consumatori è quantificabile in qualche migliaio, sparsi principalmente in Nord Italia, Francia del Sud, Svizzera, Austria e Slovenia; le specie impiegate sono una decina e comprendono *A. muscaria*, *A. pantherina*, *P. bohemica*, *P. cyanescens*, *P. semilanceata*, *P. serbica*, *P. strictipes*, *P. subbalteatus* ma



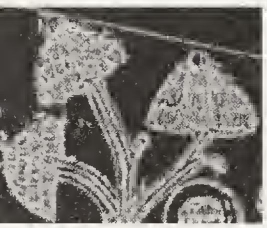
Chiesa di San Giovanni in Mustair, Cantone dei Grigioni: martirio di Pietro e Paolo.

Sinistra: Cartolina postale inglese.

destra: Cartolina postale svizzera.







anche *P. salicinus* e *I. aeruginascens*.

Ma il fungo più popolare è sicuramente *P. semilanceata*. La specie *P. strictipes*, che corrisponderebbe a *P. callosa* e a due varietà di *P. semilanceata*, var. *obtusa* e var. *microspora*, potrebbe essere confusa dai raccoglitori con *P. semilanceata*; è stato registrato anche il consumo di *Psilocybe fimetaria,* scambiata sempre per *P. semilanceata.*

È anche possibile, come riporta GARTZ (1996) per l'Ovest degli Stati Uniti, che alcuni raccoglitori siano interessati esclusivamente in *P. semilanceata* e non sappiano identificare altri funghi comunemente noti; questo nasconderebbe una particolare combinazione di micofilia e micofobia.

Dal punto di vista tossicologico, sarebbe possibile confondere il nostro fungo con specie tossiche che condividono lo stesso habitat, vale a dire *Galerina autumnalis* e congeneri che producono amatossine e specie di *Mycena* e di *Inocybe* contenenti muscarina. È stato registrato anche un caso di ricovero per danni renali a causa di ingestione di *Cortinarius orellanoides* (che produce composti nefrotossici quali le cortinarine) identificato come *P. semilanceata*, nonostante il fatto che i caratteri morfologici macroscopici di queste due specie siano piuttosto distinti tra di loro.

I dati farmacologici per i funghi psilocibinici mostrano una tossicità relativamente bassa per l'uomo; la dose mortale per un uomo adulto, riferita al contenuto in principi attivi di *P. semilanceata*, sarebbe di 30 kg di funghi freschi (COOPER, 1980). Il numero di episodi mortali in Europa (comprendendo sia i funghi psilocibinici che quelli isossazolici) conta pochissimi casi per gli ultimi 40 anni, alcuni di essi dubbi. D'altra parte, nella letteratura medica sono stati riportati alcuni casi di danni renali, un caso di infarto miocardico e uno di demielinizzazione cerebrale multifocale per ingestione di funghi psilocibinici, nonché tachicardia

PAGANI S., 1993, *Funghetti*, Nautilus, Torino

PEELE S.L., 1985, Camotillos created by the mushroom *Psilocybe tapanensis* may be useful in psychotherapy and treatment of asthma, *The Mushroom Culture, Journal of Mushroom Cultivation*, 6: 3-4

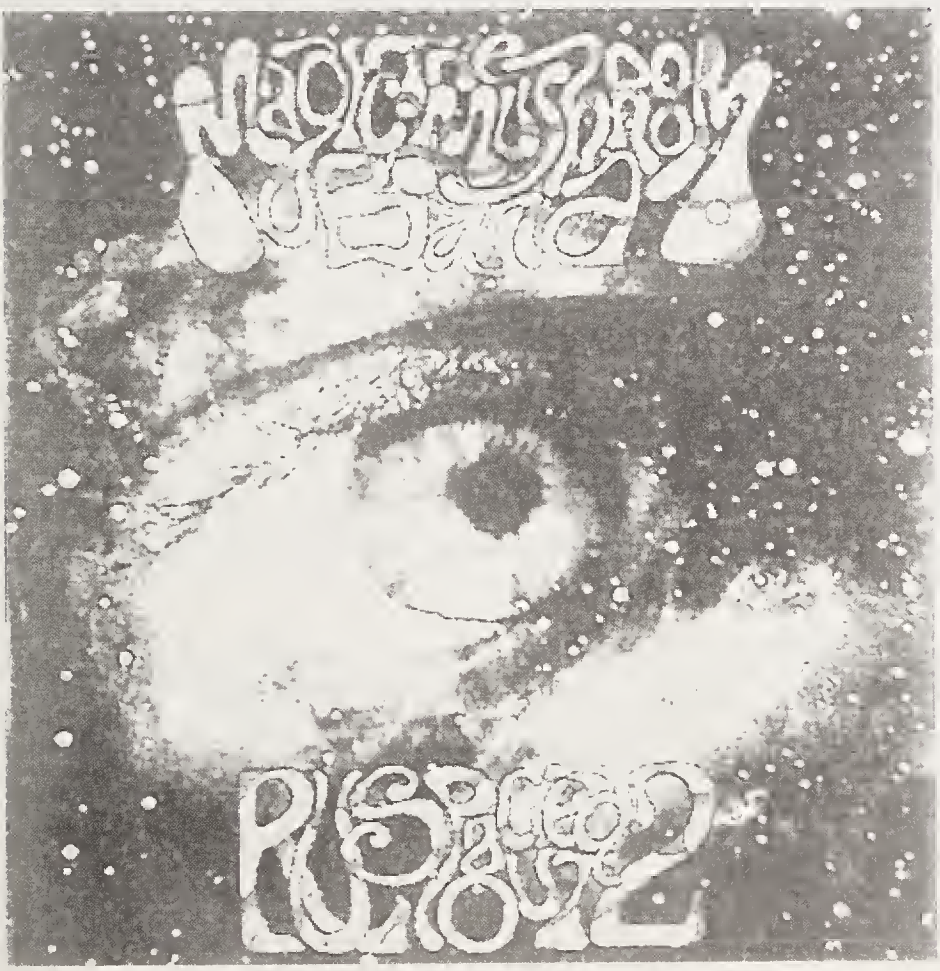
PERGER K. VON, 1864, *Deutsche Pflanzensagen*, Schaber, Stuttgart und Oehringen

nel caso di *P. semilanceata*, attribuibile alla presenza di fenetilamina. L'uso irresponsabile e l'abuso può indurre depressione, delirio o psicosi. A ogni modo, i casi di ricovero ospedaliero registrati rappresentano solo una parte molto ridotta degli utilizzatori e riguardano il cosiddetto "cattivo viaggio", la cui incidenza è comunque molto bassa in riferimento al numero complessivo delle esperienze.

Dal punto di vista legislativo, nei diversi stati europei vi sono norme differenti che regolano la raccolta, il commercio e l'uso dei funghi psilocibinici ma in genere questi ultimi e gli alcaloidi da essi prodotti (psilocibina e psilocina) sono considerati illeciti. Il primo caso giudiziario risale al 1976, in Inghilterra, quando una persona, accusata di possesso di psilocibina sotto forma di *P. semilanceata* seccata, fu dichiarata innocente perché «la psilocibina è una sostanza chimica e i funghi sono funghi». Per quanto riguarda la coltivazione clandestina, soprattutto casalinga, il fenomeno si è diffuso in Europa a partire dagli anni '80 e ha interessato per lo più *P. (Stropharia) cubensis* e *C. cyanescens* ma non *P. semilanceata*, che non sembra particolarmente adatta alla coltivazione; funghi coltivati sono anche disponibili al mercato nero.

Principali aree europee di utilizzo

In Inghilterra, inizialmente *P. semilanceata* era impiegata nelle occasioni



Copertina del CD "RU Spaced Out 2" (*Magic Mushroom Band*, 1993)

RÄTSCH C., 1996, Die Rückkehr zur Kultur: Heilige Pilze in modernen Ritualen, *Jahrbuch für Transkulturelle Medizin und Psychotherapie*, 6 (1995): 299-339

RÄTSCH C., 1998, *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen*, AT Verlag, Aarau

RÄTSCH C. & R. LIGGENSTORFER, 1998, *Pilze der Götter*, AT Verlag, Aarau



RÄTSCH C. & C. MÜLLER-EBELING, 2003, *Lexicon der Liebesmittel*, AT Verlag, Aarau

SAMORINI G., 1988, Sulla presenza di piante e funghi allucinogeni in Valcamonica, *Boll. Camuno St. Preist.*, 24:132-136

più diverse e spesso in grande quantità. Verso la fine degli anni '70, l'utilizzo era diffuso all'interno della sottocultura hippie di Manchester e in gruppi definiti, in un articolo di un giornale scozzese del 1980, "un nuovo genere di zingari"; in quest'ultimo caso, si era registrato a Cardiff un raduno in cui *P. semilanceata* era stata impiegata collettivamente, con casi di ospitalizzazione. Ma il caso più eclatante è stato registrato nell'autunno del 1981, quando a Glasgow vi fu un'epidemia di abuso tra giovani dai 12 ai 28 anni, con ricoveri in pronto soccorso; l'articolo di Young et al. riporta che, all'epoca, la conoscenza e la disponibilità di questi funghi era aumentata non per la diffusione della relativa informazione ma per la tendenza alla ricerca di sostanze psicoattive alternative in un'area economicamente depressa affetta da disoccupazione, con conseguente maggior tempo libero a disposizione per i giovani.
In Francia è considerata la "droga dei poveri" perché non ha costi se non quello di "chinarsi per raccoglierli" (TERRE & NATURE, 2002). L'uso è diffuso nello Jura, in Savoia, Ariège, Auvergne, Bretagna e nella zona di Parigi, seguendo l'eco degli anni '60 e un'ispirazione ecologica che prevede incontri organizzati in mezzo alla natura (VSD, 2002).
Recentemente, è stata posta l'evidenza sul consumo nella zona degli Alti Vosgi, nord-est della Francia. L'autore definisce la pratica "psilofagia", considerata non come un fenomeno a sé stante ma inserito nel contesto più generale delle cosiddette "micotossicofagie". In Francia, l'ingestione di *P. semilanceata* sarebbe una pratica piuttosto recente, originaria delle zone rurali e diffusasi poi nelle città; negli Alti Vosgi la pratica risalirebbe agli inizi degli anni '80 e sarebbe posteriore a quella nella zona dello Jura.
In Olanda *P. semilanceata* si vende fresca o seccata nei cosiddetti coffe shop mentre in Spagna l'uso è diffuso essenzialmente nella regione pirenaica.

Nomi popolari

P. semilanceata assume diverse denominazioni nell'area europea. Un elenco sufficientemente esaustivo comprende:

Austria: *Schwammerl* (fungo del folle).

Francia: *hallus, petits pieds bleus* (piccoli gambi blu), *psi, psilo, psilocybe lancéolé* (psilocybe lanceolata).

Germania: *Glückspilz* (fungo della fortuna), *Kahlkopf* (cappello liscio), *Kleiner Prinz* (piccolo principe), *Kleines Zwergenmützchen* (piccoli berrettini dei nani), *Lanzenförmiger Düngerling* (paneolo lanceolato), *Meditationspilz* (fungo da meditazione), *Narrenschwamm* (fungo del folle), *Pilzli* (funghetto), *Psilocybinpilz* (fungo psilocibinico), *Zauberpilz* (fungo magico), *Zwergenhut* (cappello del nano), *Zwergenmützchen* (berrettini dei nani).

Gran Bretagna: *blue legs* (gambe blu), *liberty cap* (cappello della

SAMORINI G., 1990, Sullo stato attuale della conoscenza dei Basidiomiceti psicotropi italiani, *Ann. Mus. Civ. Rovereto*, 5 (1989): 167-184

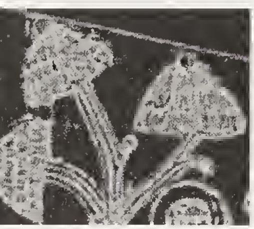
SAMORINI G., 1993, Funghi allucinogeni italiani, *Ann. Mus. Civ. Rovereto*, Suppl. Vol. 8 (1992): 125-150

SAMORINI G., 1994, Funghi psicotropi: aggiornamenti corologici, biochimici ed etnomicologici, *Boll. SISSC*, 6: 7- 12

SAMORINI G., 2000, Un contributo alla discussione dell'etnobotanica dei Misteri Eleusini, *Eleusis n.s.*, 4: 3-53

SAMORINI G., 2001, *Funghi allucinogeni. Studi etnomicologici*, Telesterion, Dozza

SAMORINI G., 2002, A contribution to the ethnomycology and ethnootany of Alpine psychoactive vegetals, *Acta Phytotherapeutica*, 2: 59-65



libertà), *magic mushroom* (fungo magico), *paddlestool* (sgabello di rospo), *Pixie caps* (cappelli del Pixie), *silly*, *witch's cap* (cappello della strega).

Irlanda: *pookie* (piccolo Pooka).

Italia: *funghetti.*

Olanda: *kaalkopje* (cappello liscio), *puntig kaalkopje* (cappello liscio a punta).

Spagna: *bonete de los libertinos* (berretto dei libertini), *gorra de bruja* (berretto della strega), *honguitos* (funghetti), *mongüis/bongüis*, *sorgin zorrotz* (vedi trattazione precedente sul significato dell'espressione).

Svizzera: *Haluzipilz* (fungo allucinogeno), *Traumpilz* (fungo del sogno).

Alcuni termini sopra riportati si rifanno al nome botanico abbreviato della specie, con un senso diminutivo e vezzeggiativo. Numerose espressioni ricordano l'aspetto esteriore (le dimensioni ridotte, il cappello liscio e a punta) e il fenomeno della bluificazione, tutti caratteri distintivi per il riconoscimento della specie. Altri termini rimandano a esseri fantastici quali i nani, il Pooka o il Pixie ma soprattutto alla figura storica della strega, come testimoniato dal termine basco *sorgin zorrotz.* Non mancano riferimenti alla buona sorte e agli effetti, quali la sperimentazione di uno stato di libertà mentale e di una dimensione magica, onirica o meditativa e di allucinazioni, nonché a una condizione di "follia". In particolare, il termine *liberty cap* era già stato riportato da M.C. Cooke nel XIX secolo. Originariamente, si riferiva alla forma del cappello, molto simile a quella del copricapo frigio a punta portato dai rivoluzionari francesi come simbolo di libertà, a loro volta ispiratisi all'antica usanza degli schiavi romani che lo indossavano una volta affrancati. Successivamente, quest'idea fu applicata a uno degli effetti del fungo, intendendo *liberty cap* come "cappello (fungo) che produce libertà (evasione) mentale".
In Inghilterra, viene anche denominato in modo spregiativo come *paddlestool*, "sgabello di rospo", termine generico dato ai funghi velenosi da parte degli inglesi, popolo di generale tendenza micofoba.
Infine, per l'Italia, S. PAGANI (1993) li chiama anche *cositas*, cioè "piccole cose".

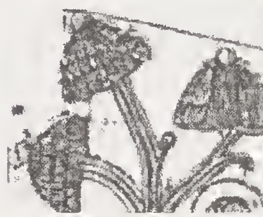
Modalità di assunzione

Le modalità di preparazione e ingestione dipenderebbero generalmente da fattori quali gusto personale, dosaggio ricercato, rapidità dell'insorgenza degli effetti, loro potenza e durata e varierebbero anche a seconda della provenineza dei consumatori, se da zone rurali o urbane.
Sono state registrate diverse modalità di impiego dei funghetti, con o senza preparazione.

SAMORINI G. & G. CAMILLA, 1995, Rappresentazioni fungine nell'arte greca, *Ann. Mus. Civ. Rovereto*, 10 (1994): 307-326

SAMORINI G. & F. FESTI, 1989, Le micotossicosi psicotrope volontarie in Europa: osservazioni sui casi clinici, *Ann. Mus. Civ. Rovereto*, Suppl. Vol. 4 (1988): 251-258

SCHULTES R.E.



& A. HOFMANN, 2000, *Les Plantes des dieux*, Éditions du Lézard, Paris

STAMETS P., 1996, *Psilocybin Mushrooms of the World*, Ten Speed Press, Berkeley, CA

STAMETS P. & J.S. CHILTON, 1983, *The Mushroom Cultivator – A Practical Guide to Growing Mushrooms at Home*, Agarikon Press, Olympia, WA

TARINAS FABREGAS J., 2002, Comunicazione personale

TERRE & NATURE, Champignons hallucinogènes. La loi se fait plus dure, 10 Ottobre 2002

VENTURINI M. & C. VANNINI, 1995, *Zur Geschichte der Halluzinogenfors chung: Schwerpunkt Schweiz (Teil I: 1938-1965)*, Tesi di laurea, Facoltà di Filosofia I, Università di Zurigo



VINOT A., 2002-2003, La "psilofagia", una pratica moderna di ingestione di funghi allucinogeni nel nord-est della Francia, *Eleusis n.s.*, 6/7: 57-70

VSD, Un champignon à se faire cueillir, n° 83, 2002

WASSON P. V.& R.G. WASSON, 1957, *Mushrooms, Russia and History*, Pantheon Books, New York

WASSON ET AL., 1978, *The Road to Eleusis. Unveiling the Secret of the*

Nel primo caso, si possono masticare o inghiottire direttamente, freschi e crudi mentre si raccolgono, freschi o secchi mentre si sperimentano gli effetti, accompagnati da acqua o alcool (dopo essere stati preparati in forma di "palline"), mangiati con zucchero o yogurt. Quando vengono preparati, i funghetti sono consumati frantumati o interi in aggiunta a diversi piatti o a miele, cucinati come pizze, lasagne, omelette, torte, macerati nell'alcool, sottoforma di infuso, decotto, zuppa, fumati anche in aggiunta a tabacco o cannabis, persino inalati dopo riscaldamento di un macerato alcolico.

Per lo più si consumano interi, freschi (o anche secchi) e ben masticati (eventualmente accompagnati da succo di frutta, per attenuare il sapore talvolta sgradevole), essendo il metodo più semplice ed efficace. I funghi seccati sono conservati nel miele e ingeriti in questa forma oppure accompagnati da acqua, tè o succo di frutta (per esempio succo d'arancia); si addizionano anche al cacao o alla cioccolata, come per esempio in Svizzera, ripercorrendo l'antico uso messicano testimoniato dai documenti del periodo della Conquista spagnola e ancora vivo ai nostri giorni nelle stesse zone. Si preparano anche triturati con spezie (come noce moscata e zenzero) in miscela con acqua e miele oppure come tè o infuso; in Nord Europa, l'infuso in acqua bollente viene in certi casi addizionato di tè, menta o altri aromatizzanti, filtrando i funghi e dolcificando con miele a piacere. Non mancano poi vino e birra con aggiunta di *P. semilanceata*.

Gli effetti dei funghi psilocibinici fumati sono in genere considerati non percepibili. Peraltro, non è stato mai riportato un uso tradizionale di questo tipo e l'intensa esperienza allucinogena descritta da C. Castaneda in *A scuola dallo stregone* (1968) per aver fumato *P. mexicana* non è considerata del tutto attendibile.

P. semilanceata rientra anche in preparazioni quali incensi e i cosiddetti "analoghi dell'ayahuasca".

J. Rose riporta gli ingredienti di un incenso composto da olibano (*Boswellia sacra*), *Salvia divinorum*, *P. (Stropharia) cubensis* o *P. semilanceata* e radice di prezzemolo (RÄTSCH, 1998).

Gli analoghi dell'ayahuasca sono composizioni la cui attività è basata sul meccanismo farmacologico tipico dell'ayahuasca, la bevanda psicoattiva dell'Amazzonia. Essenzialmente, essa è a base di *Banisteriopsis caapi*, che produce β-carboline, e *Psychotria viridis*, contenente DMT. Il DMT assunto singolarmente in forma orale non è psicoattivo poiché è degradato dagli enzimi monoamminoossidasi (MAO) presenti nel nostro organismo. Le β-carboline combinate con il DMT, invece, inibiscono questi enzimi e permettono l'esplicarsi degli effetti del DMT stesso. Gli analoghi dell'ayahuasca a base di funghi psilocibinici sono noti come Pilzayahuasca, Psilohuasca, Mushroom-Ayahuasca e Somahuasca. Una di tali preparazioni prevede l'impiego di ruta siriaca (*Peganum harmala*) e *P. semilanceata*, rispettivamente come fonte di β-carboline e alcaloidi psilocibinici, in tè di salvia. Si riporta che gli effetti potrebbero essere spiacevoli.

Rituali

Oggi la cultura dei funghi allucinogeni è una cultura underground piuttosto decentralizzata; va oltre le convinzioni religiose e politiche, fino a svilupparsi in un culto spirituale celebrato in circoli rituali ispirati alle cerimonie messicane del fungo sacro o al culto del peyote dei *peyote meeting*.

La prima descrizione di un moderno culto europeo dei funghi allucinogeni risale all'inizio degli anni '80, a opera di A. LINDER (1981). L'autore riporta di avervi partecipato durante il solstizio d'inverno del 1979 nel Cantone di Berna e di aver consumato in quell'occasione *P. semilanceata*; all'epoca, questo culto era già esistente da circa 7 anni. La cerimonia avveniva in un'area specificatamente dedicata in cui si trovava un altare centrale e prevedeva (prima e dopo l'assunzione dei funghi) una fase di astinenza da cibo, droghe (alcool compreso) e contatti sessuali, oltre a momenti di purificazione, preghiera e di ascolto musicale, in un sincretismo religioso che mirava a definire una "religione originaria".

I gruppi di partecipanti comprendono da 6 a 20 persone che si riuniscono per lo più in luoghi all'aperto di particolare significato o bellezza naturalistica, ma anche in spazi chiusi. La prima fase è quella della raccolta dei funghetti, preceduta da una preghiera alla dea Terra (Gaia) o a una non specificata divinità del fungo e seguita dalla deposizione di piccole offerte come ringraziamento allo spirito del fungo stesso.

Sempre LINDER (1981) ha affermato che, all'epoca in cui scriveva, in Svizzera esisteva già da qualche tempo un metodo di raccolta rituale. Nel caso particolare, i funghetti sono considerati come un dono divino, sono raccolti in quantità limitata e l'esemplare più grande di un gruppo è considerato come "capo"; al termine della raccolta, li si ringrazia e omaggia con varie offerte, cibo compreso. Inoltre, esprimersi con canti a loro rivolti permetterebbe di trovare altri esemplari nascosti tra l'erba. Il raccolto viene poi purificato con fumo di salvia e conservato in un vaso rituale parimenti purificato.

Normalmente, il rito vero e proprio inizia alla sera e dura circa 4 ore, corrispondenti mediamente alla durata dell'effetto dei funghi. Seguendo il modello del *peyote meeting*, si utilizza il cosiddetto *talking stick*, "bastone del discorso" (RÄTSCH, 1998). Questo bastone viene passato di mano in mano in senso orario tra le persone riunite in cerchio, le quali possono esprimersi con discorsi, canti o anche tacere. Mentre il partecipante tiene in mano il bastone, tutti gli altri gli dedicano piena attenzione, rimanendo in silenzio. Terminato il giro, si usufruisce di un pasto notturno. La mattina successiva si fa colazione insieme e dopo ci si riunisce di nuovo nello spazio rituale, riprendendo il proprio posto in cerchio. Comincia la fase più importante, vale a dire l'elaborazione dell'esperienza. In quest'occasione, si raccontano e discutono le esperienze individuali vissute durante l'effetto del fungo, facendo nuovamente passare di mano in mano il bastone. Seguono gli atti finali di ringraziamento.

Riprendendo lo studio sulla "psilofagia" in Francia, si è evidenziato come gli incontri tra consumatori (*soirée champis*) avvengano in

Mysteries, Harcourt Brace Jovanovich, New York & London

WEIR A., 1989, Sweathouses: Puzzling and Disappearing, *Archaeology Ireland*, 3 (1)

WILDE W., 1852, *Irish Popular Superstitions*, Sterling, New York

WILSON P.L., 1999, *Ploughing the Clouds. The Search for Irish Soma*,



City Lights Books, San Francisco, CA

YOUNG R.E. ET AL., 1982, Rising price of mushrooms, *The Lancet*, 1: 213-215

ZERVAKIS ET AL., 1998, A Chek-List of the Greek Macrofungi including Host and Biogeographic Distribution: I. Basidiomycotina, *Mycotaxon*, 66: 273-336

ZSIGMOND G., 1999, Les champignons dans la médicine populaire hongroise, *Bull. Soc. Myc. Fr.*, 115: 79-90

un'atmosfera di festa e divertimento in cui fare un'esperienza nuova; in genere, uno dei partecipanti ha maggiore esperienza degli altri e funge da guida a chi non ha mai consumato i funghetti.
Un particolare culto moderno di *P. semilanceata* è quello riscontrato in alcune zone del Galles e della Cornovaglia in cui è ancora viva la tradizione celtica. Qui, gruppi di neopagani e druidi underground impiegano il funghetto come sacramento per evocare gli elfi. I luoghi preferiti delle loro riunioni sono quelli dove sorgono i dolmen, per esempio il Chûn Quoit, che sembra un fungo gigante. Il geomante bretone P. Devereux chiama questo dolmen *the dreaming stone*, "la pietra sognante" e sostiene l'idea che questi luoghi particolari stimolino la forza della terra a influire sulla coscienza, in particolare se è "ampliata", per esempio sotto l'effetto di funghi allucinogeni.
È anche una credenza tradizionale celtica che i dolmen rappresentino l'ingresso al mondo delle fate (EVANS-WENTZ, 1994).

Iconografia



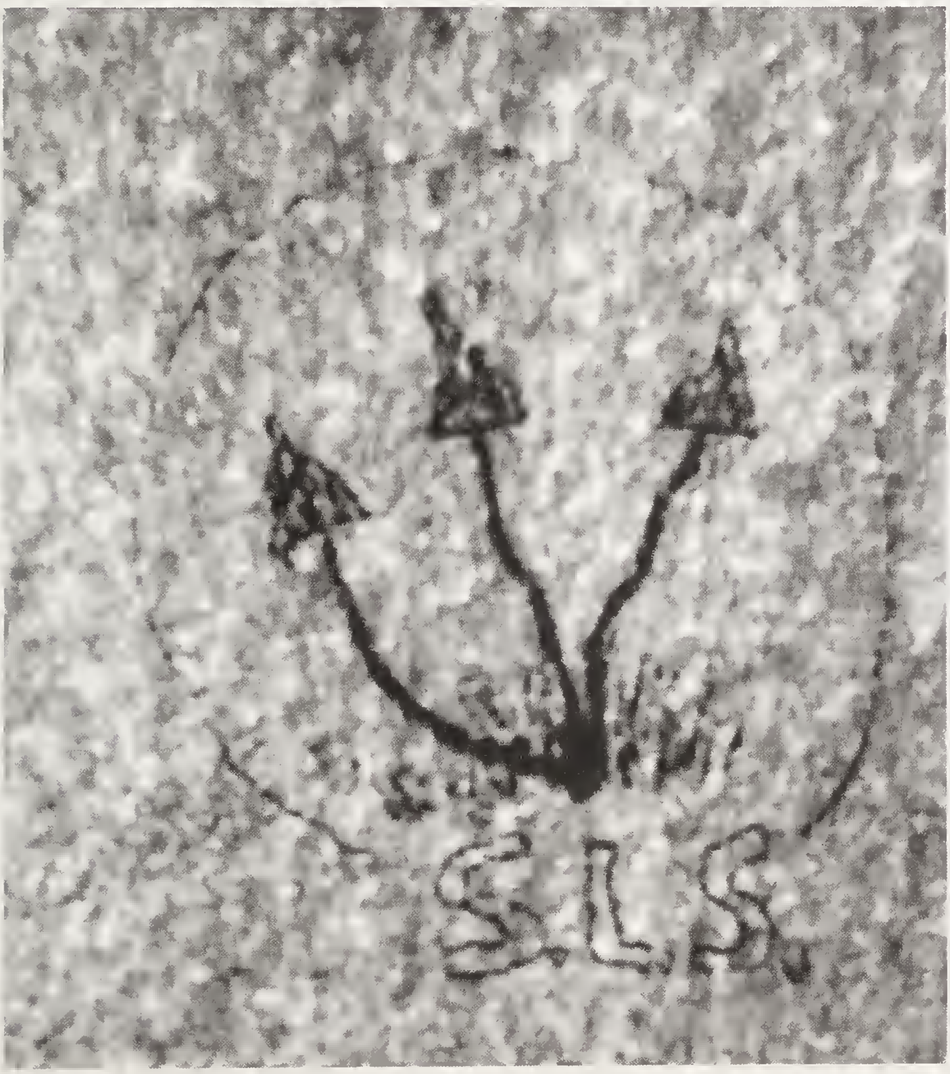
Al giorno d'oggi, *P. semilanceata* è riprodotta su francobolli, cartoline postali, copertine di dischi, magliette, volantini, manifesti e opere di grafica computerizzata, soprattutto nell'ambito della cultura musicale techno e rave e del rock psichedelico. Tra i gruppi musicali che in qualche modo alludono a questo fungo ricordiamo gli inglesi *Magic Mushroom Band*, la cui immagine di copertina del CD *RU Spaced Out 2* del 1993 evoca un contenuto visionario. In Inghilterra, si trovano anche magliette che riproducono lo schema di identificazione di *P. semilanceata*, mentre in Svizzera, da qualche anno, sono in commercio modelli in legno di questo fungo. Inoltre, vi sono lampade in stile Liberty e Art Deco che secondo RÄTSCH riprodurrebbero la forma di *P. semilanceata* (RÄTSCH, 1998).
Tra le testimonianze iconografiche circa l'impiego moderno, citiamo un disegno su pietra (a oggi quasi del tutto scomparso a causa delle intemperie) in un località montana del torinese. Su questa pietra sono rappresentati in nero 3 esemplari di funghi tra l'erba, funghi che si possono identificare come *P. semilanceata* per il gambo sottile e flessuoso e il cappello a punta. Essi sono inscritti in un cerchio e accompagnati alla base dalla sigla "S.L.S." Si potrebbe supporre che questa immagine sia un segno identificativo di un gruppo di persone che consumano *P. semilanceata* in modo più o meno rituale e proprio in questo particolare luogo dalla tranquilla atmosfera incantata, quasi magica, da cui lo sguardo può dominare le vallate alpine circostanti. La sigla "S.L.S." non è di facile interpretazione; potrebbe essere una sorta di firma dell'autore oppure le prime due lettere, S e L, potrebbero significare "Semi Lanceata".

Conclusioni

Mentre da una parte i dati relativi alla moderna etnomicologia di *P. semi-*

lanceata non sono proprio scarsi, dall'altra il ruolo che questo fungo avrebbe potuto avere in passato all'interno delle culture tradizionali europee rimane ancora piuttosto oscuro. Il fatto stesso che sia una specie di origine tipicamente europea (in modo particolare alpina), e che sia ampiamente diffusa proprio in Europa, porterebbe a ipotizzare che le popolazioni del passato l'abbiano conosciuta e utilizzata, lasciando tracce più o meno nascoste di questa conoscenza.
Considerando gli elementi in nostro possesso, sarebbe importante sviluppare la ricerca in campi di indagine quali:

- l'iconografia degli alberi-fungo, soprattutto per l'arte romanica;
- la stregoneria nella penisola iberica, per lo più nella zona dei Paesi Baschi;
- l'impiego medicinale in Transilvania;
- la cultura celtica, compresa la sua espressione folklorica;
- le leggende e i racconti popolari.



Colle Vaccera (TO): disegno su roccia contemporaneo.

IL MURO DEL TEMPO
Note sull'esperienza psichedelica 1966-2004

Gianni
DE MARTINO
scrittore
Milano



Gianni De Martino negli anni '60

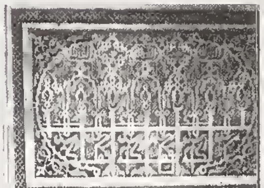
" Tra qualche decennio, senza dubbio, nulla sarà più comune che andare in cerca della meraviglia del vivente come si va in cerca di funghi"

Raoul Vaneigem

La montagna si mosse e volteggiò in aria come un fiocco di neve, ma non c'era montagna né neve. Un cespuglio frusciò, avvolto dalle fiamme, ma non c'era fumo né fiamme. Una voce simulò un lampo e per un attimo – nell'attesa del rimbombo - illuminò un mare alto, già africano, color dell'acciaio; ma non c'era oceano né tuono.

Abitavo a Essaouira, verso la prima metà degli anni Sessanta. La città del vento era percorsa da una folla mistica di giovani viaggiatori di tutte le nazionalità, o forse di nessuna. Invece delle bandiere inalberavano sacchi a pelo, pantaloni a zampa d'elefante o lunghe gonne stampate a fiori enormi, tremendi, e i *calumet* che facevano sognare...

Allora mi ero unito alla banda e mi trovavo a Essaouira, l'antica Mogador, sulla terrazza bianca di calce di una casa presa in affitto nella medina. La mia padrona di casa era Saadìa o forse Sheerazade che i ragazzi dei vicoli chiamavano Goldie, perché aveva i denti tutti d'oro, rilucenti in trasparenza sotto il velo. La mia ragazza mi aveva appena lasciato per mettersi con un altro, un ragazzone americano sempre strafatto di *kif* e con una tunica color albicocca suonata, e Goldie saliva su in terrazza sotto un cielo di panni stesi ad asciugare e chiedeva: « Male al cuore? ». Sopra di noi, tra lo svolazzo degli *haik* o veli bianchi delle donne e le magliette colorate dei ragazzi, svettava un minareto tozzo, quadrangolare; e s'intravedeva un cielo scipito e blu, come forse sono tutti i cieli in cui vige una religione di Stato.
«Male al cuooore?», insisteva Goldie. « Che cosa?», chiedevo a mia volta, mettendo le mani a coppa dietro l'orecchio. Era difficile capire l'ironia di una puttana araba. I ragazzi dei vicoli dicevano che Goldie non portava niente sotto e io stesso, affacciandomi dalla terrazza, avevo visto più volte numerosi uomini barbuti andarla a trovare alla spicciolata, di notte, con un lembo della gellaba calata sul viso, e rasentando i muri della medina, solo per andare a pizzicarle furtivamente il sedere. Il sedere di Sheerazade! Quando lavava i panni, di spalle, al fondo del cortile del riad si muoveva e si torceva in tutti i sensi. Me lo sognavo la notte, lo disegnavo sui muri dei vicoli e persino sulle palme delle mani...
Animato, come numerosi amici dai lunghi capelli, da un costante interesse per sogni e visioni, un desiderio spinto d'incontro e di conoscen-





za, e da un certo timore per il sesso, oltre che da un eccesso di lamentazioni, di contestazioni e di lagnanze per come allora andava il mondo, avevo naturalmente anch'io fumato un po' di *kif* e mangiato un qualche frutto proibito, un funghetto...

L'ESPERIENZA IPERNORMALE

Avevate bisogno del funghetto? Era lo Sterminatore, ma alcuni giornalisti lo chiamavano "*trip*" in gergo canagliesco. Un tempo era il lavacro delle acque corrosive, l'esperienza della calata nell'abisso, l'esposizione al dramma cardinale - quando da tutti i confini si rovesciava su di noi ciò che non potevamo nominare, e nella mente del viandante ancora risuonava il grido di Baudelaire: «Ah! ne jamais sortir des Nombres et des Êtres!»

«Non uscire mai dai Numeri e dagli Esseri»? Benché reali, i Numeri e gli Esseri non sono la realtà, per cui niente di reale potrà mai uscir fuori da un luogo in cui non è mai entrato. «Noi non siamo al mondo», ha detto Rimbaud. E non siamo neanche nell'universo, questa grande e scintillante metafora che ancora ci contiene.

Siamo semplicemente altrove, ovvero proprio qui e ora: nell'oceano della vita e della morte. ..

Nell'Antichità – ai confini fra Atene ed Eleusi – risuonavano ben altre grida: «Iniziati, al mare! al mare!» Non era un mare come gli altri mari,



A Tangeri nel 1961. Da sinistra a destra: Peter Orlovsky, Burroughs, Allen Ginsberg, Alan Ansen, Gregory Corso, Ian Sommrville. Seduto per terra; di fronte, Raoul Bowles.

ma un mare in marcia in tutta la sua estensione e il suo chiarore. Più vicini a ritmi naturali di distruzione e origine, nel passaggio dalla terra dei dormienti a quella del risveglio, gli iniziati lasciavano affluire ondate prodigiose, lasciavano defluire e – mentre i paletti delle difese andavano alla deriva – sbucavano all'aperto.



Qui dove non c'è dove, alcuni venivano accarezzati dal soffio dell'eternità. In qualche angolo del tempo, un luogo rischiarato d'irrealtà, ogni più minuscola cosa doveva sembrare animata e circonfusa di luce. Forse aloni argentei o dorati, iridiscenze che simili all'alone della perla sembravano appartenere e non appartenere al mondo.

Oltre il velo dei Numeri e degli Esseri, alcuni gustavano una beatitudine ineffabile. Eppure come tutto doveva sembrare semplice e convincente! I Numeri, le Masse, i Pesi, gli Esseri si erano denudati, e in quel crudele splendore pitagorico brillavano sullo sfondo delle notti abbaglianti dei Misteri. Pareva che fosse molto più facile comprendere l'Eternità che non i complessi e aggrovigliati enigmi tirannici del Tempo.

Tempo e Spazio non erano una risposta. E l'estasi – simile al prodigioso balzo di una pantera profumata – riempiva di gioia. Era certamente una gioia eccessiva, che si accendeva al cuore di un mondo immenso, desolato e magico. E ciò che ognuno, ognuna, rinveniva puntualmente al cuore dell'estasi dionisiaca era talmente intenso e feroce da catturare al punto da distoglierlo dalla stessa visione dell'estasi, per gustare l'ondata successiva di una grande pace.

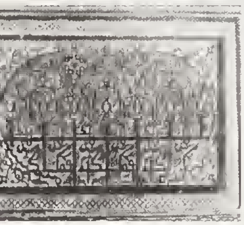
Agli iniziati appariva quindi Arpocrate, il dio che con il lieve gesto di un dito sulle labbra invitava a custodire la "visione" nel silenzio.

Uscire dal mondo, così come uscir fuori di testa o di melone, è l'impossibilità a dirsi e a "farsi" (come si dice nel gergo dei drogati). Ma non per questo è impraticabile, o impossibile farsene un'idea.

L'uscita dal mondo dei Numeri e dagli Esseri, lo sconfinamento tanto atteso, comporta un'esperienza *ipernormale* che esito a definire estatica. Piccola, non grande esperienza, che tuttavia scioglie da ogni mistica, da ogni ebbrezza e da ogni urgenza a manifestarsi – poiché l'affermazione di un io personale fisso e contratto, ben individualizzato e come fuso in un sol blocco non è più operante.



Ma dopo una tale indicibile esperienza, tosto i fili si riannodano, e la persona ritrova la sua voce umana che vorrebbe raccontare quell'abisso, o perlomeno conservare nell'atemporalità della parola la traccia e l'impeto dell'esperienza viva.



L' intensa visitazione d'energia psichedelica è caratterizzata da una luce aurorale, dorata, iperluminosa. Il petto ricoperto da un'armatura di piccoli lampi, l'impressione – o piuttosto la concreta percezione – è quella dell'accensione di una radianza universale un tempo conosciuta come "Gloria". Walter Benjamin – dopo le esperienze con l'ashish – ne parlava come dell' "enigma della felicità". E lo scrittore Raymond Russel – molto amato dai surrealisti e poi riscoperto dalla generazione psichedelica – ha cercato per tutta la vita di dare una forma letteraria all'esperienza, provata da bambino, di ciò che egli chiamava «sensazione di gloria universale».

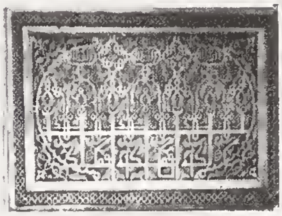
Può sembrare anche un apocalittico mare di fuoco, ma non c'è fumo né fuoco. L'intero paesaggio vibra e arde dolcemente, eternamente, senza bruciare. In realtà (che terribile espressione!) non c'è nessun abisso, se non quello fabbricato dal pensiero e da grovigli di parole.

Nel corso di un buon viaggio il cuore del viaggiatore intrepido ad ogni istante scavalca le giostre, le vette o i baratri creati dal pensiero.

Questa è perlomeno l'impressione che mi resta del viaggio : non tanto l'indicibile bianco finale preceduto dai cosiddetti *flash* e le visioni dei tanti inferni e degli inevitabili paradisi, quanto il rinnovarsi di quella strana sensazione di continuo mal di mare in terra ferma.

Un mal di mare che, nell'esperienza psichedelica, si accompagnava a quasi-impercettibili spostamenti percettivi, emotivi, cognitivi culminanti nell'apparizione di miliardi di dèi e i cosiddetti tipici fotismi o *flash* di luce iperluminosa. Come nella poesia "*Annihilating illumination*" di Georges Andrews che segue, e che voglio ricordare perché mi pare abbastanza significativa del clima percettivo ed emotivo di quel periodo.

La poesia è praticamente inedita o insufficientemente edita e Georges Andrews negli anni Sessanta ha abitato Tangeri e veniva spesso a trovarci a Essaouira con la moglie Tatiana, con il faccino tondo e roseo come una bambolina russa e sempre fornita di Lsd di ottima qualità, proveniente allora da Londra, in soluzione liquida di cui mettevamo qualche goccia su uno zuccherino. «Basta una zolletta di zucchero per percorrere anni luce in un flash», diceva Georges. E Tatiana, che gli dava sempre ragione, sdraiata su una stuoia berbera, muoveva gli alluci e annuiva : «Yeah! yeah! ! Wow!...». Aveva sempre le unghie macchiate d'inchiostro, come una bambina, e nel bel mezzo di una sessione psichedelica si alzava e diceva: « Adesso vado a scrivere, debbo imparare a usare le parole...». «Non è vero, và a scopare...», insinuavano le amiche hippies, alludendo al nuovo amore di Tatiana, un berbero che lei descriveva come una specie di "principe del deserto", e che invece le amiche chiamavano "il satiro peloso".
Tatiana si alzava barcollando, come dopo un terremoto o un Luna park, ci guardava e ci salutava dicendo: «Debbo proprio andare... Però, ragazzi, spero proprio che non abbiate intenzione d'insultarmi...»
Mi pare che allora le cose andassero proprio così, e ricordo che una volta nell'alzarsi dal suolo cosparso di scialli profumati al patchouli, di mozziconi di candela, di bucce d'arancia e di poster di Shiva o di Visnhu – posters portati da qualche ragazzo di passaggio a Essaouira, proveniente da Kathmandù - Tatiana rovesciò addosso a un'amica una tazza di caffè profumato alla cannella... Ad ogni modo, questa è la poesia di suo marito, il poeta Georges Andrews, l'ho ritrovata fra vecchie carte, durante un trasloco, e ora ce l'avete sotto gli occhi:

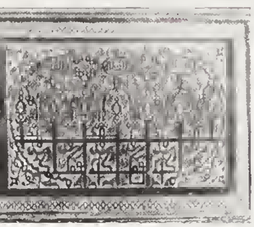


Annihilating illumination

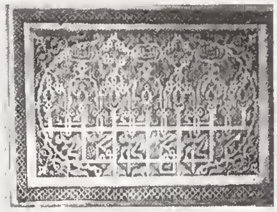
di GEORGE ANDREWS

«While being struck by lightning in slow motion
the fire sears away layer after layer
sizzles me down to my ultimate ash
I quiver shrieks of laughing crystals
the radiant frenzy of the storm's soul dwells in the guts of the dragon
the bomb in my belly blasts my body to bits
a million suns burst into being
naked free no ring around me but my own desire
I hold the lightning in embryo in my arms
the blood of the cactus is the blood of a snake and the blood of a star
magnetic dragon throbbing in each corpuscle
shining snake of the light wave our beings are based on
glyph of the nucleus of the cosmos
original flash of let there be light
the boat of the sun navigates through the underworld of my intestines
perpetual pilgrim doomed to wander through the chromatic repercussions
the intimate structure of the transparent signs
flower of light flowing through the blood of the universe

I wonder through the mazes of the glory and the horror of the life
slime
vital jelly swarming in all possible creatures
I see the dead and the living merge
the dead call to us the living may we recognize them at last
the dead are in our blood each corpuscle an ancestor
the day all the living die the dead shall live
herald of the apocalypse sound the doomsday horn
'Man stop the wheel of creation and look inside
the stars are all contained within our organs
galactic music spins inside the bones
coruscating symphonies coalesce iridescent vibrations
coupled poles of attraction combust the salt of a fantastic caprice
philosopher's stone cooking in the cauldron of my skull
drain the bitter cup to its last drop
potent is the sorcerer's broth
mighty as the giant bird who swoops down and carries me away
to the motionless point around which all motion spins
I see touch and count the seeds of destiny
I see how fate weaves its webs
dreaming worlds into being from the ooze of my own brain
God born of the goo of my membranes
and has suffered ever since the intricate combinations of the opposites
afloat forever a bubble on the surface of reality
O to make one perfect thing at last of all the worlds of wandering
a ransom for the soul's pain
drink liquid lightning from the sacred river while it is before you
don't miss a drop no one sees it twice
fire swims and pulses through each cell of my being
the seed of strong delight stirs.
myriad joys feel at home in an angel's nest
revolving wheels of splendor palpitate potent beauty
clear colors cascade undulating reflections
of the diamond in the brain the pituitary gland decalcified
the mirror in the mind
the heavenly heart awakens the first beat tells the worlds
germ in the guts of God or God in the guts of a germ I am that I am the
same dance is everywhere
the one law of cyclic change
that constantly accelerating fugue of incandescent experience
flaming sequences of rhythm patterns
I am alive within the living God
I throb unique among the infinite variations
and so what if all the evolution of consciousness only leads to the
knowledge
that I am a germ in the guts of a greater being
I am older than creation older than all beings
the stars revolve within me
I voyage through the inner space between my atoms
I take space ships to the different parts of my body



each organ becomes a constellation as I spread across the sky
wheeling through the zodiac weaving the fate of future races
conceive a cosmos where life does not need to kin to live
create a system free from pain
in the spawn and seethe of the primeval ocean
out of chaos I pass the current
immortal diamonds shimmering on the foam of the instant now
scintillating images of the flux that never fixes
explode into extreme intensities
constantly generating golden brilliance
face to face with the annihilating illumination
how much revelation can an organism sustain and stay alive
mortals beware the rays of the absolute
Nerval: "They consider me insane but I know
that I am a hero living under the eyes of the gods."
glistening tender stars in the organs of all forms of life
trembling jewels flicker as they crawl like snakes
hidden energy roots of the soul body contact
subtle link between the sun and our life metabolism
invisible fiery wheel inside me
one spark that transforms everything
I've been to paradise and out the other side
zoomed through it like the midnight express through a whistle stop
I have been torn apart by the fingers of the flash
flayed alive on my electric skeleton
pulverized by the power of the spasm
I am the bridge between the living and the dead
I am the spirit in the shaman's drum
I quiver to the rhythm of the Sphinx
I visit my own body as a stranger
incredible paroxysms of the luminous protoplasm
kindle multiple modulations of rare royal reality
to know that at each moment the crown jewels of the absolute
are dancing in the slime of my tissue
the play of the light in the growing cell
pours through the pulse of my perception
phoenix singing in my flesh
bird that breathes lightning as we breathe air and fishes water
intricate egg of fire fluctuating
in the magnetic field of my affinities and repulsions
where myriads of globules circulate crosswires hum
most amplified fantasy of the diamond body harvest
I free my nucleus gathering ecstasy for the ages
My psyche digests the apocalyptic wisdom
interplanetary nausea
perfection signals tremor on the skin
O frail fine blue star
your faint fragile tonalities swoon triumphant rainbows
as the berserk fury of the thunder's roar fades into words on paper».
Era quando avevamo i capelli lunghi e coltivavamo l'embrione dell'ange-

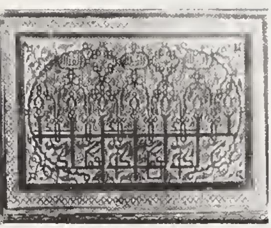


lo: quell'uomo del futuro che poi – nel volgere degli anni successivi - ci è sembrato di dover pisciare fuori di noi, mentre il funghetto dev'essere restato nel sale delle ossa per sempre...

TRA ILLUMINAZIONE E ABBAGLIO

Avevamo piantato tanti fiori per poi veder nascere tanti carciofoni. E così, come per improvvisa amnesia, eccoci in pieno New Age in un secolino per sempre sfregiato dal terrorismo degli estatici uomini-bomba ai quali l'estasi provoca invece ebbrezze criminali. Ad ogni modo, l'apocalisse non è niente di speciale: solo la vividezza delle apparenze di una vita dotata di più forza, durata e splendore di ciò che banalmente accade e presto si consuma.

E all'improvviso – oltre l'inevitabile angoscia e il gorgo vuoto del godimento, proprio nel punto intenso e feroce in cui la vita va al di là – l'irruzione di una gioia eccessiva, che prima era come congelata nell'organismo e profondamente sepolta nel sistema nervoso.



Qui – a partire dalla diffusione di un attimo estatico, unico e raccolto in sé come un roveto ardente – le vette o i baratri si moltiplicano. Ed anche le testimonianze si moltiplicano, recando tracce che sembrano perdersi nella cosiddetta notte dei tempi, ma che poi riafforano nei più antichi riti e nei detriti, negli inni sacri, le scritture di numerose religioni e le celebrazioni dei Misteri – scomparendo come un fiume carsico, per riaffiorare nelle confessioni estatiche dei santi o degli eretici, così come nella poesia, la musica e le arti del movimento psichedelico, passando attraverso numerose tracce di misticismi selvaggi, tempestose ricerche di se stessi, metanoie, euforie rivoluzionarie, illuminazioni e abbagli criminali e talvolta piccoli salti evolutivi - fino alle più recenti testimonianze di chimici, di neurologi e di neuroteologi che cercano di individuare quali regioni del cervello si attivano, e quali si disattivano, durante esperienze che sembrano avvenire altrove: fuori dal tempo e dallo spazio.

I processi di isolamento e di frammentazione, più che di vera cancellazione, a cui le innumerevoli voci degli estatici sono state sottoposte nel corso della storia, possono essere vinti se riconduciamo la molteplicità delle esperienze a quel nucleo comune che definiamo "estatico". Il nucleo dell'esperienza estatica, così come la sua irradiazione alla parola e al resto, appare con sempre maggiore evidenza come un riflesso di strutture e processi all'interno del cervello umano. Più che fornire la prova dell'esistenza o meno di un Dio, del paradiso delle Urì o di un Altrove, le più diverse tracce dell'estatico provano l'esistenza del cervello e di strutture neurobiologiche rimaste più o meno le stesse nel corso della lenta evoluzione del vivente: un bricolage che avviene a partire naturalmente dalla luce.
Del respiro della luce tra illuminazione e abbaglio parleremo – dato lo spazio a disposizione – in una prossima occasione.

SACRAMENTI VISIONARI ERETICI NELL'ÉLITE ECCLESIASTICA

Carl A.P. RUCK e **Blaise D. STAPLES**
Università di Boston

I pittori del Rinascimento erano artigiani professionisti, in grado di soddisfare i desideri dei loro padroni. In questo articolo tratteremo un capolavoro del XVI secolo che suggerisce inequivocabilmente che alcuni circoli altolocati della Chiesa di Roma conoscevano e praticavano sacramenti visionari segreti.

L'ALTARE DI ISSENHEIM

L'altare, dipinto da Grünewald tra il 1512 e il 1516 quando abitò presso l'Ospedale Monastico Antoniano di Issenheim, in Alsazia, ora è custodito nel Museo d'Unterlinden di Colmar.
I monaci antoniani divennero una comunità di guaritori quando due nobili, in seguito alla guarigione miracolosa dall'ergotismo o Fuoco di S. Antonio, avvenuta per intervento del Santo sui pellegrini che visitavano il luogo, fondarono nel villaggio di Saint-Antoine de Viennois il primo ospedale.
Queste comunità si moltiplicarono, e, attorno al 1300, quella di Issenheim si stabilì vicino a Colmar. La loro influenza e la loro prosperità aumentavano grazie a donazioni e offerte, per cui due membri a capo dell'Ordine poterono commissionare e finanziare molte opere d'arte, tra cui l'altare di Grünewald.

Quando gli Antoniani si sciolsero, nel 1780, monastero fu preso dai Cavalieri di Malta, e poi dopo la Rivoluzione Francese l'altare fu smantellato e custodito in numerosi luoghi, fino alla sua odierna collocazione, dopo la Seconda Guerra Mondiale.



Monastero di Issenheim, inizio del XIX secolo

L'altare fu progettato per contenere un gruppo scultoreo ligneo già esistente di Nicholas di Hagenau, che ritrae l'Ultima Cena e S. Antonio, patrono dei cercatori e raccoglitori di funghi, in trono. Lo stesso altare è un polittico di nove dipinti su tre livelli di presentazione, con il più interno a incorniciare il gruppo scultoreo, aperto alla visione solo nel giorno della festa patronale. Ed è qui, nella sua faccia più nascosta, che viene rivelato il mistero suggerito nelle due rappresentazioni più esterne: un paradisiaco scenario boschivo, con la psicoattiva *Amanita muscaria* che riluce alla base di un albero. Cosa di per sé non di particolare riguardo per la regione dell'Alsazia, dove l'*Amanita muscaria* è un motivo decorativo così comune da esser definito "il fungo delle favole".



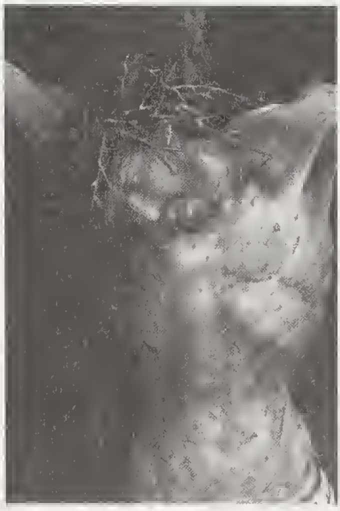


S. Antonio e Paolo l'eremita, con fungo

Altare chiuso, rappresentazione più esterna

La rappresentazione più esterna non era mai del tutto visibile a causa della cornice (andata perduta) e della scultura lignea dorata che la sormontava allo scopo di integrare l'opera nell'architettura della chiesa e impedirne la vista a coloro che erano al di fuori dell'area dell'altare. Qui era rappresentato il Cristo crocifisso, di dimensioni maggiori rispetto alle figure accanto, e con tutti i dettagli della sua carne martoriata: le spine dei flagelli conficcate nelle ferite purulente, il sacro sangue che sgorga dallo squarcio del costato. Il motivo di una rappresentazione così cruenta era quello di indurre nello spettatore una identificazione empatica con il tormento del Redentore.

Cristo crocifisso, primo piano



I pazienti dell'ospedale si sarebbero trovati in un sfortunato paradossale stato di grazia, soffrendo la stessa agonia dermatologica, causata dalla loro sintomatologia ergotica. Il Fuoco di S. Antonio provoca un'eruzione cutanea dolorosa e purulenta, un'atrofia delle estremità accompagnate da allucinazioni e convulsioni, interpretate come danza fatale, detta anche Ballo di San Vito, dal nome del bambino cristiano martirizzato nel III secolo e invocato insieme ad Antonio dalle vittime di questo male.

Nella scena che vediamo sotto alla Crocifissione, il corpo del Cristo ormai morto -con la pelle gonfia e straziata- è raffigurato mentre viene deposto nella tomba che, per i fedeli, ovviamente era solo un luogo di passaggio in attesa della Resurrezione. Questa scena rimane visibile al secondo livello della rappresentazione, e solo nel livello più interno si svela un bassorilievo rappresentante i 12 Apostoli all'ultima cena, pasto sacro per antonomasia.



Sepoltura

Sulla sua destra Giovanni Battista, col fiume Giordano sullo sfondo, funge da testimone al Messia nell'iniziazione battesimale, che fu l'inizio del suo ministero. La crocifissione –ovviamente- fu il suo completamento, e Giovanni è indubbiamente di ritorno dall'Oltretomba, essendo stato decapitato quattro anni prima della morte di Cristo. La citazione in latino è tratta dal Vangelo di Giovanni (cap. III, verso 3): *Illum oportet crescere, me autem minui* (Lui deve crescere, mentre io diminuisco). Essa segna la transizione dall'ultimo profeta dell'Antico Testamento, che il Battista sta reggendo in mano, al primo profeta del Nuovo Testamento; ciò avvenne quando Giovanni riconobbe Cristo come l'agnello di dio. Era un tema che Giovanni della Rivelazione avrebbe poi sviluppato e che divenne il fondamento di una tradizione segreta, più mistica, all'interno del cattolicesimo.



Giovanni Battista

Ai piedi del Battista, l'agnello che regge il crocifisso è raffigurato mentre versa il suo sangue nel calice dell'Eucarestia. Questo prezioso sangue, uguale a quello che sgorga dalla ferita di Cristo, è destinato ad essere bevuto.



Monaco che raccoglie il Sangue Sacro, illustrazione alchemica, Frater Vincentius Koffsky, XV secolo

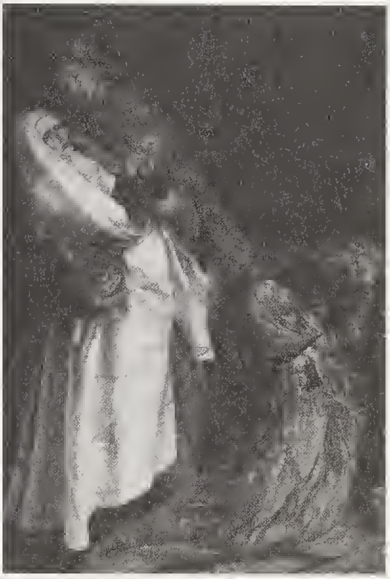
Un'illustrazione di Frater Vincentius Koffsky, monaco dell'Ordine dei Predicatori di Danzica, ritrae i medesimo mentre raccoglie il sangue direttamente dalla ferita di un Cristo crocifisso come Albero della Vita, sullo sfondo un forno alchemico in veste di tempio, contrassegnato dai simboli maschile ferro), femminile (rame) e un punto circoscritto, simbolo della meta finale, ossia l'oro liquido, ma anche segno comunemente usato per rappresentare un fungo. Il forno-tempio stesso ricorda un gruppo di cappelli di fungo. L'iscrizione recita «Ora imparate ad attingere l'acqua della vita e l'olio della gioia da questa fonte medicinale cattolica».

S. Francesco che beve il Sangue Sacro, Francisco Ribalta, XVI secolo, Museo di Belle Arti, Valencia

Un secolo dopo Grünewald, il pittore spagnolo Francisco Ribalta ritrasse S. Francesco in un momento di estasi mentre beve il sangue direttamente dalla ferita. Il santo era conosciuto per la sua unione empatica con il Salvatore, tanto forte da fargli ricevere le stigmate sulle mani. Una testimonianza del biografo latino di Santa Caterina di Genova, contemporanea di Grünewald, ci dimostra che l'uso di funghi psicoattivi non era sconosciuto in ambiente ecclesiastico. La santa faceva uso di funghi polverizzati, ottenendo che Dio infondesse nel suo cuore una tale dolcezza divina, che sia l'anima che il corpo ne erano talmente colmi da impedirle di reggersi in piedi.



Vergine con l'Evangelista Giovanni e Maria Maddalena



Ma torniamo al nostro Grünewald: alla sinistra del Cristo la Vergine sviene tra le braccia dell'Evangelista Giovanni, che sarebbe diventato il suo protettore; la Maddalena cade in ginocchio dal dolore. Al suo fianco, come contrappeso al calice e all'agnello, troviamo un esotico vaso per unguenti con coperchio dagli enigmatici segni, probabilmente il modo scelto dall'artista per datare il suo lavoro, 1515. L'unguento sarebbe servito a preparare il corpo di Cristo per la sepoltura illustrata di sotto.

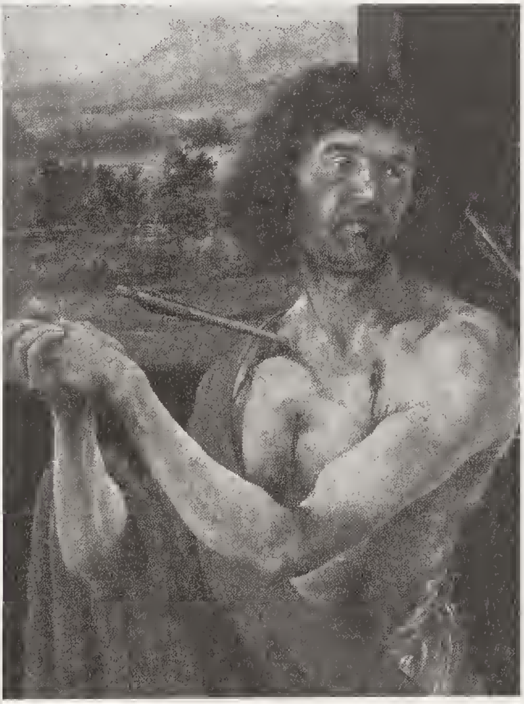


S. Antonio

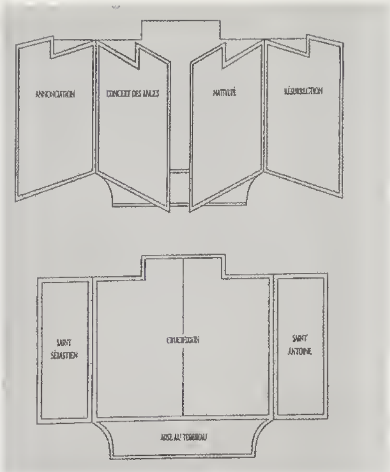
Il pannello alla destra della crocifissione centrale ritrae S. Antonio su un piedistallo, mentre tiene la croce a forma di "tau", suo principale attributo. Dietro vediamo una finestra attraverso la quale si scorge un demone in procinto di manifestarsi nella crisi di agonia del santo. La scena è illustrata interamente nella rappresentazione più interna.

S. Sebastiano

Il pannello sulla sinistra rappresenta S. Sebastiano, anche lui su un piedistallo, trafitto dalle frecce del martirio. È libero dalla colonna alla quale era stato legato. Si ritiene che a fare da modello sia stato il pittore stesso, le sue iniziali sottoforma di monogramma sono visibili nell'angolo in basso a sinistra. Parlando di unione empatica col Cristo, Grünewald deve aver provato un'estasi straordinaria immaginando di soffrire la stessa agonia del Salvatore. I piedistalli che collegano le figure appaiate indicano che attraverso la sofferenza i due santi raggiunsero la beatitudine.



S. Sebastiano fu il primo santo invocato contro la peste medioevale, e nell'antichità si credeva che la peste fosse causata da frecce avvelenate scagliate da un dio infuriato. Così come Apollo, Sebastiano era visto sia come il mandante che come il guaritore della peste.



Schema dell'altare di Issenheim

Il pannello della Crocifissione è dotato di cardini a destra e a sinistra ed è aperto nel centro. Quando viene aperto, come le ante di un armadio, nasconde i pannelli dei due santi, rivelando le scene dipinte sull'altro lato, che incorniciano un nuovo pannello centrale.

Presentazione Intermedia

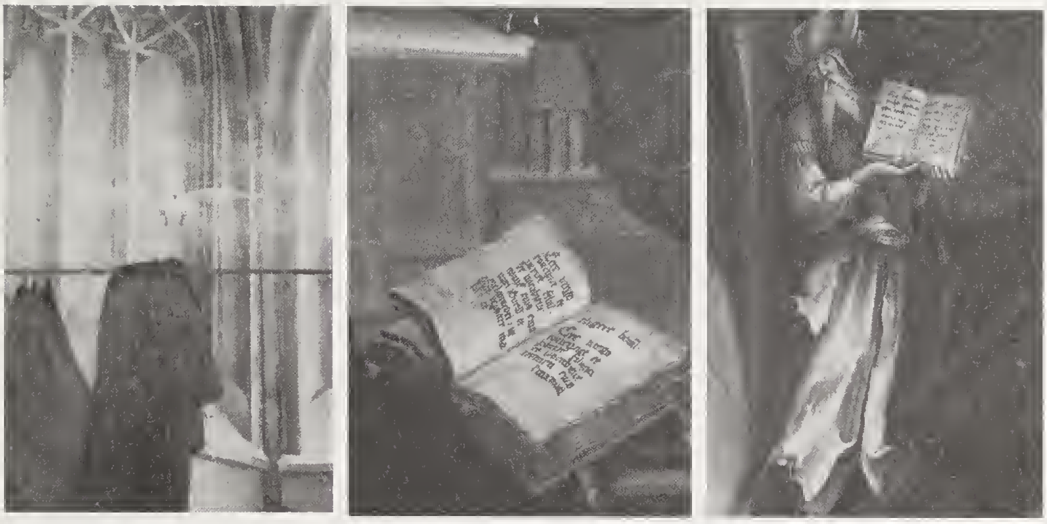
Al secondo livello di presentazione troviamo nel pannello di sinistra l'Annunciazione, e in quello di destra la Resurrezione. L'altare veniva aperto su questo livello a Natale, Pasqua e nelle feste dedicate alla Vergine.



Annunciazione

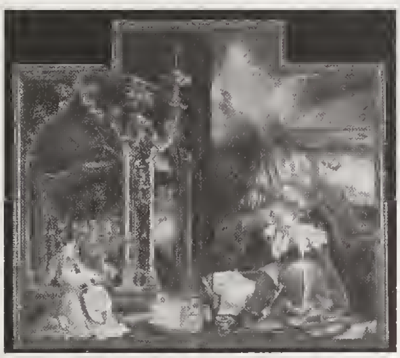


Il libro aperto di fronte a Maria è un testo tratto dall'Antico Testamento, Isaia cap. VII, verso 14: *Ecce virgo concipiet et priet filium et vocabitur nomen eius Emmanuel* (Una Vergine concepirà e partorirà un figlio, il suo nome sarà Emanuele)
Su di lei scende lo Spirito, sotto forma di colomba; nella volta della cappella dove l'Arcangelo Gabriele l'ha trovata, vediamo il profeta Isaia, con il libro in mano, a confermare la concordanza tra Nuovo e Antico Testamento.



Annunciazione, primi piani, colomba, libro, Isaia

Il pannello centrale comprende una singola scena, come conferma la figura del mastello, dipinto a cavallo tra le due ante. La felicità solare della Vergine con bambino nel giardino di rose, con gli angeli che in lontananza annunciano la Buona Novella ai pastori sulla collina, con un monastero di montagna che suggerisce la Nuova Gerusalemme, lasciano il posto al crescente senso di oppressione che sovrasta il coro degli angeli celesti sulla sinistra.



Pannello centrale, Vergine nel giardino di rose e coro celeste

Il Cristo bambino fra le braccia di Maria è avvolto in uno straccio, sinistro presagio del suo futuro sacrificio; è intento a giocare con le perle del rosario della madre, un futile gesto mistico apotropaico, volto a tentare di scacciare il suo inevitabile destino.



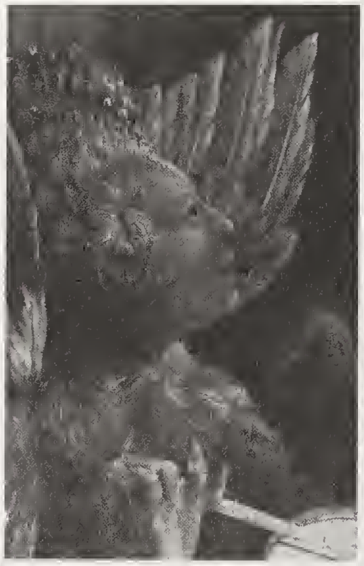
Natività

Appena sopra la figura del violoncellista beato dell'orchestra celeste, sulla sinistra si può vedere il minaccioso Lucifero con una cresta di pavone, così com'era prima della Caduta, mentre ancora si unisce con la sua viola all'orchestra celeste. Gli angeli sospesi colpiscono l'attenzione per le luminose aureole arancioni cosparse di amanite, chiaramente identificabili, complete di gambo e cappello. I dettagli assumono colori più minacciosi, così come il viso di Satana, via via che gli angeli retrocedendo verso la crescente oscurità dello sfondo, si trasformano in demoni. I funghi che adornano le aureole di queste creature – sia benevoli che malevoli – sono così iconograficamente *naïf*,

del tutto simili a quelle riprodotte dall'arte popolare alsaziana ancora ai giorni nostri. È quasi inevitabile, passeggiando per le città della Regione, incontrare nei giardini, appoggiati sui davanzali o nelle vetrine di una panetteria, le miniature di questi funghi dai caratteristici cappelli rossi. Un substrato di druidismo sotto il cristianesimo, diffuso nella maggior parte dell'Europa celtica, permane, in maniera più o meno evidente, fino ad oggi. Chissà quanto era diffusa la sua esistenza 500 anni fa!

I musicisti dell'orchestra celeste indossano, oltre alle aureole-amanita, degli anelli con "bubboni" (termine arcaico per definire i rubini, scelti in questo caso per enfatizzare il fatto che il fungo è spesso usato come metafora per questo genere di tumori), emblema apotropaico, ma anche simbolo della pietra filosofale, o *Lapis Christi*, essendo il bubbone una comune metafora alchemica per il fungo. Sopra al baldacchino vediamo una figura irsuta, Dio Padre che inviò il Figlio sulla terra per il Sacrificio, e il carnefice, un uomo con acconciatura di piume.







Coro celeste, Satana, angeli circondati da funghi

Sotto alla precedente figura troviamo la Vergine, già in cielo, con un'aureola arancio-dorata e una corona di fiamme, ad indicare il suo stato estatico risultato della discesa dello Spirito Santo.

Gli Apostoli sperimentarono questo Fuoco Sacro quando furono riempiti dello Spirito Santo a Pentecoste (Atti, II, versi 1-21), quando agli altri parvero ubriachi; anche Paolo (Atti, XIX, verso 4) induce la stessa estasi ai nuovi discepoli come consacrazione battesimale. Per le vittime del Fuoco Sacro di S. Antonio sarebbe stata una piccola compensazione paragonare il loro tormento all'ascensione della Vergine nel cielo infuocato per mezzo della colomba che discese su di lei al momento dell'Annunciazione, simbolo di benedizione e maledizione divine, come indicato dalle aure più scure dell'esercito degli angeli di Lucifero.

Pannello della Resurrezione



Nel pannello della Resurrezione, il Cristo risorto esce dal sepolcro, dipinto nei colori tradizionali, bianco e rosso. Il suo corpo è avvolto quasi interamente dalla stessa aura arancione, somigliante più che mai al cappello luminescente dell'*Amanita muscaria*, con le gambe bianche e lo strascico del sudario che ricordano il gambo del fungo. In questo pannello Grünewald rappresenta la Resurrezione in maniera non convenzionale, come fa anche con la Trasfigurazione e l'Ascensione, Il corpo di Cristo trans-sustanziato è di una leggerezza soprannaturale, e crea un forte contrasto con i corpi appesantiti e privi di conoscenza dei soldati lasciati a presidiare invano il sepolcro.

Vergine benedicente con fuoco pentecostale



L'attenzione ritorna alla Beata Vergine con la corona di fiamme, che alza la mano in segno di benedizione. Sotto alla sua mano, ancora in terra, ecco gli oggetti che sta benedicendo: il mastello, con il pannolino del Santo Infante steso ad asciugare. Immaginate la santità di questa reliquia, solo se fosse sopravvissuta!

A fianco del mastello c'è un boccale ad un solo manico, in ceramica, simile all'esotico vaso per unguenti della Maddalena nel pannello della Crocifissione. Il boccale è decorato con simboli enigmatici, che probabilmente rappresentano lettere dell'alfabeto ebraico. Le prime e le ultime lettere sono certamente ebraiche: *shin*, spesso usata come protezione delle case ebraiche, e *ayin*, prima lettera e prima parola della frase *ayin hora* –occhio del male. Come il rosario della Vergine è un simbolo apotropaico atto a scacciare l'inevitabile destino del Figlio di Dio. Si tratta del vaso da notte dell'Infante, che, se fosse giunto fino ai giorni nostri, sarebbe stato una reliquia ancora più sacra del mastello con pannolino! Sopra è esposta la Sacra Urina dell'Infante; l'elisir dorata è in boccale esotico, di foggia persiana.





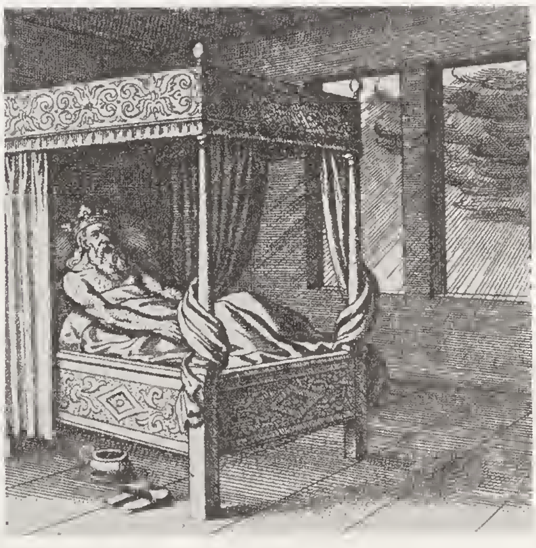


Vergine che benedice mastello, vaso da notte e ampolla alchemica
Il vaso da notte è un vessillo alchemico. Nel Trattato di Lambsprinck sulla pietra filosofale (*De lapide philosophico*, Francoforte, 1625), che utilizza il tema cristiano della Santa Trinità, l'alchimista parla per indovinelli la cui soluzione è nella trasmutazione della tossina psicoattiva dell'*Amanita* nel suo metabolico purificato nell'urina. È questo l'oro bevibile, e allo stesso tempo una pietra malleabile, la trascendenza che è risultato del lavoro alchemico. Gli alchimisti amano confondere i lettori affermando che il loro scopo era in realtà qualcosa di vile e comune, semplicemente dell'urina.

Già a metà del secondo millennio a.C. una tavoletta alchemica mesopotamica, dopo aver indicato le identità metalliche di varie piante, divinità e parti del corpo, conclude con queste parole: «lasciate che gli iniziati spieghino agli iniziati; colui che non è stato iniziato non deve leggere». Sono stati citati molti come fondatori dell'arte dell'alchimia ("scienza del succo", dal greco *khemeia*), perché agli alchimisti piace arricchire la loro categoria con nomi di famosi predecessori; tuttavia può essere tracciata una discendenza a partire da un certo Ostanes, sciamano persiano che accompagnò Serse nella sua spedizione contro la Grecia e istruì il greco Democrito – fondatore della teoria atomica della Natura – durante il soggiorno nella casa paterna ad Abdera. Possiamo solo immaginare di cosa possano aver discusso; sta di fatto che i re Acmenidi di Persia avevano una versione iraniana del sacramento del *Soma*, chiamata *Haoma*, e si narra che bevessero urina per raggiungere l'estasi. I Greci e i Persiani, in ogni caso, erano costantemente in contatto, Alessandro Magno viaggiò nella direzione opposta nella sua conquista del mondo, e in India parlò con i "saggi nudi".
Apollonio di Tyana, contemporaneo di Cristo, anche riconosciuto come

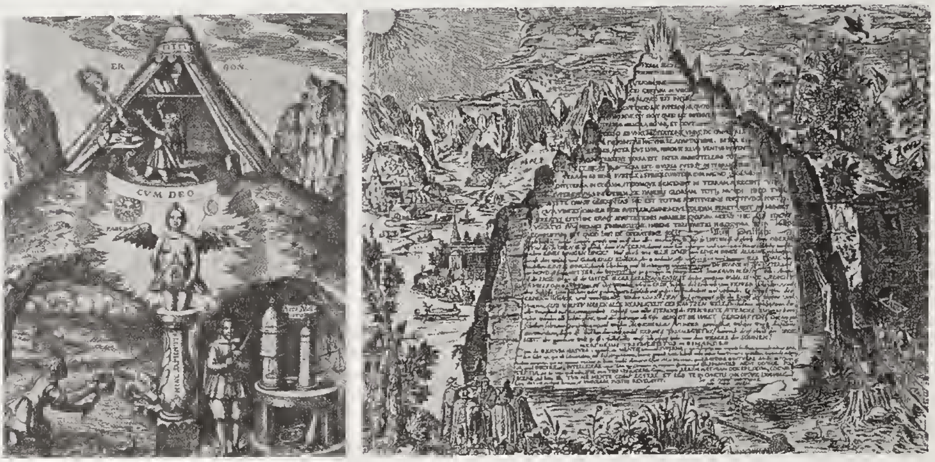
divinità, venne iniziato (così dice il suo biografo) da saggi brahamani al rito estatico di *Soma*, la divinità psicoattiva vedica, e la cui identità botanica più antica era probabilmente *l'Amanita muscaria*. Il culto dell'*Haoma*, con la sua eucaristia iniziatica, venne assimilato in Occidente al Mitraismo, la religione maschile dominante dell'Impero Romano, così simile al Cristianesimo primitivo da esserne soppiantata con la semplice conversione dell'imperatore Costantino. Anche se la Chiesa trionfante riscrisse la storia più antica, il sacramento psicoattivo fu ripetutamente reintrodotto dall'est come Manicheismo, con la sua predilezione per i funghi rossi. Come spiega Theobald de Hoghelande (probabilmente contemporaneo di Grünewald) nel suo libro sulle difficoltà dell'alchimia (*Liber de alchemiae difficultatibus*): «Questa scienza trasmette il suo valore mescolando il falso col vero (...) e cerca di trasmettere il lavoro in modo ottenebrato e di nasconderlo il più possibile».
Bere l'urina è sempre l'aspetto più imbarazzante, più strenuamente negato e nascosto dell'estasi iniziatica.
Nell'allegoria cristianizzata di Lambsprick, il Padre si è separato dal suo unico Figlio e lo ha affidato ad una guida spirituale che lo conduce su un'alta montagna, l'habitat tradizionale della pianta sacra. Da qui il Figlio sente le grida d'aiuto del Padre e ritorna. «Oh, Figlio mio –piange il Padre- in tua assenza ero morto , ma al tuo cospetto rivivrò!». Abbraccia il figlio con gioia per poi ingoiarlo. Qui lo vediamo a letto, mentre suda, per permettere "all'olio e alla giusta tintura del filosofo di scorrere via da lui", e al tempo stesso chiede a Dio di ridargli suo Figlio. Accanto al letto vediamo il vaso da notte. Durante il suo sonno viene trasformato prima in "acqua limpida", poi in un "buon impero terreno". Ha ricreato suo figlio, i tre sono riuniti nella Santa Trinità (Padre, Figlio e Spirito Santo).
Un'altra versione della Trinità presentata nel *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit* (1415) di Ulmannus, sostituisce lo spirito con la Vergine, perché Padre e Figlio erano non solo Uno, ma anche la Madre, nata nello Spirito Santo e in Lui aveva concepito: il figlio diventa lo spirito Mercurio, il Padre il Sole, la Madre la Luna.

Lambsprinck, illustrazione alchemica, re con vaso da notte



Nello "Speccio dei Rosacrociani" (*Speculum Rhodostauroticum*) di Teofilo Schweighart, l'alchimista è ritratto alla fonte, con il vaso da notte in mano e un cucchiaio nell'altra, con l'evidente intenzione di berne il contenuto. Il mastello, con pannolino che asciuga, si trova poco più in là. La sorgente è indicata come fonte della sapienza, *hinc sapientia*, e rappresentata come l'omuncolo ermafrodita, il figlio divino, risultato dell'unione del sole e della luna alchemici. In una tenda-padiglione in cima alla montagna, l'alchimista, con l'aiuto di Dio,

sta eseguendo il lavoro (*ergon*) della trascendenza spirituale con le Sacre Scritture. Sotto di lui, nell'utero-alambicco della terra, si sta preparando la pietra alchemica (*lapis*) – che cresce come un fungo – come *parergon*, o lavoro sussidiario, con la didascalia "arte natura".



Schweighart, disegno alchemico, primo piano e figura intera

Nel secondo livello dell'altare di Grünewald troviamo la Vergine estatica con corona di fiamme che benedice l'elisir alchemico, un liquido dagli enormi poteri curativi e anche sorgente della gnosi ultima. In questa apoteosi celeste Maria è stata identificata con Sofia, personificazione del Sapere. Ora possiamo comprendere la sua bizzarra e demoniaca unione con Satana nell'enigmatica scena del Paradiso: Sofia e Satana sono stati interpretati come le due "S", i due serpenti contrapposti, maschile e femminile, attorcigliati al caduceo di Hermes, la divinità greca che con il nome latino di Mercurio presidia il metallo argenteo velenoso, l'*hydrargyros*, l'argento vivo o acqua argentea.

Lega il suo nome con *Hermes Trismegistus*, l'avatar mitico di tutti coloro che praticavano l'arte dell'alchimia; la sua Tavola Smeraldina (*Tabula Smaragdina*) era la bibbia alchemica, appesa alla parete dei laboratori; si supponeva risalisse all'antico egizio Thoth, ma in realtà era un falso del VI - VII secolo, traduzione latina dall'arabo. Riassumendo insegna che "l'Uno" è in agguato nella diversità: «Vero, vero senza dubbio. Certo: il sotto è come il sopra, il sopra come il sotto, per perfezionare le meraviglie dell'Uno (..) suo Padre è il Sole, sua Madre la Luna, il vento lo porta nel suo ventre, la sua balia è la Terra».

Ecco Mercurio come appare nel *Besondere Chymische Schriften* di Baro Urbigerus (pubblicato ad Amburgo nel 1705), mentre attraversa le acque primordiali – una panacea velenosa – come guida dell'anima attraverso i sette stadi dell'illuminazione, reggendo la sfera reale sormontata dal crocifisso. Diventa così *filius noster*, figlio nostro, il Cristo rivelato all'unzione del battista: «questo è mio figlio, il beneamato, nel quale sono compiaciuto»(Matteo, III, 17).



Urbigerus, Mercurio come *Filius Noster*, illustrazione alchemica

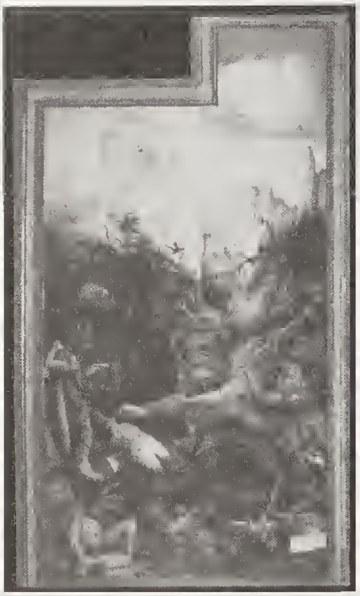
Il 17 gennaio, festa dedicata a S. Antonio Abate, fondatore dell'Ospedale e patrono dei cercatori e raccoglitori di funghi (ma anche dei becchini) venivano aperte le imponenti pale dell'altare, dividendo in due la scena del coro celeste e il giardino di rose, per rivelare la sua rappresentazione più interna. Il nucleo scultoreo si trova ora in posizione centrale e i due pannelli dipinti che lo affiancano sui due lati ritraggono due scene in antitesi l'una con l'altra. Sull'altro lato della Natività (pannello di destra) vediamo il terribile tormento del Santo, mentre l'altro lato del coro celeste rivela la beata visita del Santo all'Eremita Paolo nel deserto. Soltanto in questo giorno, e solo per un breve istante, si svelava il segreto del culto: i pannelli descrivono la lama a doppio taglio dell'*Amanita muscaria*. Incontriamo il paradosso di tutti gli enteogeni, in bilico fra sublime e infernale: la loro capacità di trasportare l'iniziato in uno stato estatico, e l'altrettanto orrenda capacità di scaraventare gli impreparati nel caos di un'esperienza ad un soffio dalla morte, in un regno popolato dal grottesco.

Schema dell'altare di Issenheim, presentazione più interna



La sfera in cui risiede l'Eremita Paolo, nel pannello di sinistra, è rarefatta, in effetti il suo spazio è così sacro che in principio l'ingresso fu negato ad Antonio. Secondo *La Leggenda Aurea* del popolarista Voragine (XIII secolo) Antonio dovette supplicare per entrare nella sua enclave, e avrebbe preferito morire che andarsene se Paolo glielo avesse negato. È l'antitesi dell'incubo che Antonio subisce nel pannello della Tentazione, sulla destra, dove l'ambiente celestiale che lo affianca e il giardino di rose della Vergine sul lato opposto, vengono rovesciati. Il pezzetto di cielo donato a Paolo è perversamente riflesso nell'Inferno di Antonio, come in uno specchio magico. La scena è descritta nella *Vita di Antonio* di Atanasio. Un torrente di demoni assale il santo nel suo rifugio monastico, mentre Dio sta ad osservare dall'alto, e sul moncone di un tronco

d'albero sul quale crescono dei funghi parassiti (utilizzati un tempo in medicina) sono apposte le parole *Ubi eras, Jesu bone, ubi eras? Quare non affusti, ut sanares vulnera mea?* (Dov'eri, mio Dio, dov'eri? Perché non venisti a sanare le mie ferite?) La lamentazione evoca il grido agonizzante del Cristo in croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Matteo, XXI, 46).







Tormento di S. Antonio

La malattia, il Fuoco di S. Antonio, è chiaramente raffigurata nel personaggio mostruosamente sfigurato posto appena sotto il Santo tormentato. Con il suo breviario custodito in un sacco sdrucito, l'uomo, con il corpo devastato da piaghe purulente e le estremità deformate, ci ricorda in modo vivido il corpo di Cristo lacerato dai flagelli dei soldati nel pannello della Crocifissione e la sua sepoltura come appaiono nella predella sottostante, che espone ora il bassorilievo raffigurante l'Eucarestia dell'Ultima Cena (scultore anonimo, XV secolo): Cristo al centro che sorregge il globo terrestre sormontato dal crocifisso, e i dodici Apostoli con i loro emblemi; tra di essi Giuda, il traditore. Giovanni regge il suo calice avvelenato, alle cui tossine era immune.



Vittime dell'ergot

Grünewald concepì questo capolavoro come un'unità, per quanto le sue componenti possano sembrare così disparate. La storia del Cristo è narrata con una concisione quasi moderna, ridotta agli avvenimenti essenziali, dall'Annunciazione alla Resurrezione: S. Antonio e la sua elevazione servono da contrappunto, il mortale beatificato da una purificazione attraverso la malattia, da una prova attraverso il veleno.



Scultura lignea dell'Ultima Cena

Il santuario nella foresta dell'Eremita Paolo è l'antitesi della Tentazione, che rappresenta la prova per l'ammissione di Antonio in questo luogo beato e l'elevazione che ne determina l'inserimento nel bassorilievo centrale, dove lo si può vedere con la mano sinistra appoggiata ad un libro che rappresenta la regola del suo ordine monastico, affiancato dai santi Gerolamo e Agostino. Ai suoi piedi dei donatori offrono da un lato un gallo, e dall'altro dei maiali, animali carichi di riferimenti mitologici ai funghi: essi vagano attraverso le foreste, con i loro bastoni a forma di "tau", disperdendo gli spiriti maligni che nascondono i funghi commestibili alla vista dell'uomo.





Altare di S. Antonio, bassorilievi

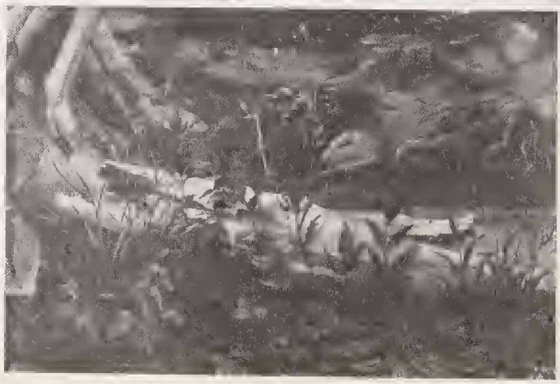
La grotta è un paesaggio fantastico, dipinto con meticolosa attenzione ai dettagli che lo compongono, in modo da convincerci della sua reale esistenza. Le piante in primo piano sono tutte piante officinali, riprodotte con scientifica esattezza da renderle tutti identificabili: piantaggine, verbena, ranuncolo, farro, ortica bianca, trifoglio bianco, papavero e gen-

ziana crociata, tutte erbe comunemente usate nella preparazione di unguenti per il trattamento dei sintomi dermatologici dell'ergotismo, il fuoco di S. Antonio. Tutte queste piante facevano parte degli erbari medioevali, in particolare dell'*Hortus Sanitatis*, pubblicato a Mainz nel 1457. Gli Antoniani erano una confraternita di guaritori, quindi erano necessariamente esperti nell'arte erboristica sia nella coltivazione e nella raccolta delle erbe officinali che, come i funghi, non potevano essere coltivate, sia nella loro somministrazione.

È logico pensare che la loro conoscenza botanica era stata accumulata nel corso dei secoli, da varie fonti, sia vicine che lontane. Con ogni probabilità, considerando l'area geografica in cui praticavano –l'asse franco-tedesco-svizzero- la base della loro attività era data dalla conoscenza di derivazione druida. Riuscirono a sfuggire dai registri papali delle eresie (è risaputo che l'uso di erbe e medicamenti era considerata un'attività vicina alla stregoneria) grazie al loro impeccabile lignaggio, almeno dal punto di vista di Roma: assunsero l'ordine Agostiniano nel 1298, divenendo parte della rete dei Canoni Agostiniani; precedentemente c'era stato un culto di S. Antonio presso i Benedettini. Entrambe queste associazioni, in particolare l'imprimatur di Agostino, garantì loro l'immunità dal sospetto: i sempre vigili vescovi ortodossi li ignorarono durante la persecuzione degli Albigesi, dei Templari e di altre sette meno fortunate. Tutto ciò, unitamente al fatto che offrivano le migliori cure mediche del periodo, curando in particolare un male che affliggeva la popolazione contadina, già sofferente e tormentata di per sé.







S. Antonio e l'Eremita Paolo, figura intera e primi piani

Grünewald si è, con ogni probabilità, nuovamente autoritrat-

to nella figura dell'Eremita Paolo, immaginandosi nelle vesti dell'anziano asceta, che indossa abiti di foglie di palma, ricavate verosimilmente dall'albero che si trova alle sue spalle. Secondo la leggenda Paolo morì all'età di 117 anni, dopo la partenza di Antonio.



Grünewald come l'Eremita Paolo

Di fronte all'Eremita vediamo S. Antonio, il cui modello fu presumibilmente Guido Guersi, il committente dell'opera; il suo casato è visibile sulla roccia su cui siede, circondato dalle piante medicinali. La strada verso l'eremitaggio di Paolo, secondo la leggenda, gli fu mostrata prima da un centauro, la creatura mitologica metà cavallo, guardiano del sapere sulle erbe officinali, poi da un lupo, altro animale dalla simbologia botanica e circondato da antica superstizione.

Guido Guersi con S. Antonio



I due modelli della scena conferiscono a questa una particolare importanza e autorità, l'artista e il suo patrono; mentre i due conversano sul miracoloso cibo nel deserto, cioè dal fatto che Paolo si è sostentato con una razione giornaliera di "pane del corvo", le loro mani indicano e incorniciano l'*Amanita muscaria* che riluce alla base di un tronco. Una cerbiatta riposa nel grembo di Paolo, mentre il compagno, il cervo, è visibile in lontananza, mentre sta per brucare il fungo indicato dai due santi.
Probabilmente accanto a questo fungo si trovava in origine un'altra *Amanita muscaria*, ma sembra sia stata, forse intenzionalmente, cancellata nel corso dello sfortunato e non documentato restauro effettuato a Monaco dopo che l'altare fu smontato per essere messo al sicuro durante la prima Guerra Mondiale. Il cervo è notoriamente attratto da questo fungo e dall'ebbrezza che le sue tossine provoca. Molti santi ebbero visioni del Cristo crocifisso tra le corna di un cervo.



Funghi

Nell'angolo in alto a sinistra possiamo vedere il corvo reale scendere da un albero ricoperto da muschi e licheni, con la razione quotidiana di pane sacro nel becco. In questa occasione nel becco ha una doppia razione. Il pane del corvo è una comune metafora per indicare l'*Amanita muscaria*; si credeva che i corvi reali deponessero le uova con il becco, e da qui il pane-uovo è associato al fungo con i nomi popolari quali "boccone del corvo" e "occhio del corvo".

Particolare del corvo



L'apoteosi del Cristo nel pannello della Resurrezione-Trasfigurazione culmina in un'accecante e gloriosa aurora, trasformazione della luce divina della materia. Scompaiono gli orrori dell'esistenza terrena, ridotti alle sole stigmate che ricordano l'adoratore del Sangue dell'Agnello.

Allo stesso modo è trasformato il santo: Antonio agonizzante, morso dai serpenti (uno dei sintomi dell'ergotismo è proprio il formicolio degli arti) e percosso dai miscredenti, diventa la personificazione della contemplazione, la perfezione del monachesimo. Il quadro evoca la divinità in ogni suo dettaglio: il corvo portatore di manna, le palme che tappezzano il cammino di Cristo verso Gerusalemme, il cervo le cui corna recano la luminosa visione del Cristo Crocifisso avuta da S. Eustachio e altri, lo stesso cervo legato nella tradizione all'*Amanita muscaria* che mangia il fungo e ne metabolizza le proprietà enteogeniche nella propria urina; inoltre questo erbivoro è fortemente attratto dall'urina degli uomini che hanno ingerito l'agarico. Quale miglior modo di fondere la storia sacra del santo, il cui culto mantenne e trasmise la tradizione secolare del sapere medico con il mistero di Cristo, che quello di rivelare queste profonde tradizioni in un giardino mistico?

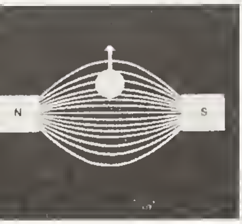
La speculazione non dovrebbe mai essere considerata in contrasto con l'erudizione, tantomeno essere considerata sua nemica. Dopo tutto la ricerca inizia proprio dalla speculazione. Sfortunatamente – ma inevitabilmente – nella conoscenza storica rimarranno sempre incognite e lacune. È questo il caso delle ricette e dei rituali dll'Ordine dei guaritori Antoniani; sappiamo che assistevano i malati, in particolare quelli afflitti dal fuoco di S. Antonio, sappiamo che agivano sotto l'egida della

Chiesa; ma non sappiamo con esattezza come e dove la pratica medica incontrava il rituale religioso. La preghiera e i doveri dei devoti, accompagnati da una dieta prevalentemente a base di maiale, avevano un ruolo fondamentale nel quotidiano, insieme ai farmaci per alleviare i sintomi della peste; ma la peste stessa restava comunque un mistero, ritenuta di origine soprannaturale, il cui trattamento richiedeva l'intervento di un sacerdote. Una medicina sacra era ovviamente alla base del culto terapeutico antoniano.
Data la posizione accordata ai sacramenti e l'accettata partecipazione di membri laici ad almeno sei di questi sacramenti (battesimo, comunione, confessione, confermazione, matrimonio ed estrema unzione – il settimo, ordini sacri di consacrazione, escludeva ovviamente tutti tranne il clero), sembra ragionevole supporre che, in momenti di crisi spirituale e fisica, il sacramento dell'estrema unzione – l'unzione di una persona prossima alla morte – assumesse un significato particolare. La Chiesa predispone l'atto di purificazione finale a cui un essere umano è sottoposto come il più solenne e terrificante dei riti di passaggio; questa unzione è una profonda affermazione di fede i cui risultati determinano letteralmente il destino eterno e la vita nell'aldilà dell'anima del credente.
Altrove abbiamo esaminato le origini e l'importanza dell'unzione nella chiesa antica e nelle sette giudaiche precristiane; i rituali crismatici rimangono costanti nella storia della Chiesa, con qualche variante tra la chiesa ortodossa orientale e i rami della cristianità occidentale, oltre agli ovvi mutamenti di forma con il passare degli anni. Questa costanza ci permette di ipotizzare che l'unzione fu sempre considerata un mezzo per santificare il recipiente. Sarebbe quindi naturale che nella ricerca di una cura sia per l'anima che per il corpo, le sostanze medicamentose venissero aggiunte all'olio sacro destinato all'ultimo sacramento. Era risaputo che a pelle umana poteva assorbire tossine, sia benefiche che nocive, e la semplice osservazione sarebbe bastata a chiunque per accorgersene, anche senza una conferma medica. Sia la storia religiosa che le arti mediche erano fonti di sapere sufficienti perché un ordine di guaritori potesse accedere ai requisiti scientifici necessari a curare una malattia in modo omeopatico. L'applicazione dell'*Amanita muscaria* sul malato, nelle dosi corrette e nelle giuste circostanze, avrebbe prodotto la visione di Dio, che se non fosse servita a curare fisicamente il malato, avrebbe comunque giovato enormemente alla sua anima. Se poi ci fosse stato anche un recupero fisico, tanto meglio.
Dobbiamo ricordare che la nostra attuale conoscenza delle cause dell'ergotismo è irrilevante: per l'universo medioevale era una visitazione spirituale, come quella occorsa a S. Antonio. Era una prova per l'anima, un mezzo attraverso cui Dio intendeva elevare il metallo base alla condizione del sublime oro alchemico; un Ordine religioso di guaritori avrebbe visto in esso il dovere di facilitare la transizione, raggiunta solo attraverso un'angoscia di proporzioni disumane.

(*) Il presente articolo è tratto dalla prima parte della Relazione tenuta da Carl Ruck al Convegno Internazione della SISSC "Etnobotanica: Piante, Sogni e Visioni" (Perinaldo, 27-31 agosto 2003).

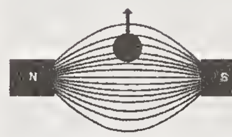
I CAMPI ELETTROMAGNETICI, LA DMT E GLI STATI DI COSCIENZA MODIFICATA

Patrizio CAINI
Biologo molecolare e cellulare; giornalista pubblicista

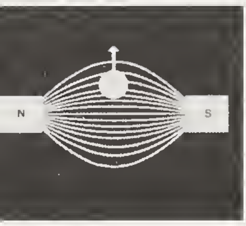


Con le prime segnalazioni di inquinamento ambientale elettromagnetico, sono iniziati anche gli studi scientifici sugli effetti biologici dei campi elettromagnetici su varie specie animali, compreso l'uomo. Nonostante quello degli effetti biologici dei campi elettromagnetici non sia un campo di studi facile da esplorare, l'argomento ha suscitato talmente tanto interesse nella comunità scientifica internazionale che hanno visto la luce nuove riviste specializzate, quale *Bioelectromagnetics* e sovente, prestigiose riviste di biofisica, fisiologia e biologia molecolare hanno ospitano sulle loro pagine studi in merito. Sebbene i progressi della scienza in questo specifico campo siano, purtroppo, piuttosto lenti e vi siano dati discordanti sulla possibilità che campi elettromagnetici di determinate frequenze esercitino effetti mitogeni e/o cancerogeni sugli esseri umani, negli ultimi anni i ricercatori hanno aperto un piccolo spiraglio in questa fitta trama ed hanno iniziato ad intravedere qualche significativo effetto fisiologico. Benché questo affascinante campo di studi non mi appartenga in senso stretto, occupandomi professionalmente di tutt'altri argomenti, in particolare di virologia molecolare ed oncologia virale, mi sto interessando da qualche anno alla possibilità che campi elettromagnetici di determinata frequenza agiscano, in qualche modo, sulla neurobiochimica del cervello

umano, alterandone alcuni meccanismi. In questa disamina tratterò specificamente la possibilità che vi sia una correlazione patogenetica tra campi elettromagnetici di determinata frequenza e l'insorgenza di stati di coscienza modificata caratterizzati da un quadro clinico schizofrenico-simile e da manifestazioni allucinatorie multisensoriali, dopodiché, prendendo spunto da questa tematica, passerò in rassegna le conoscenze fino ad ora acquisite su una piccola ma eclettica molecola dotata di marcate proprietà allucinogene, la DMT, approfondendo vari aspetti ad essa correlati direttamente o indirettamente nelle note a fondo pagina, a cui rimando i lettori più interessati. Nonostante in letteratura scientifica e non, si sia affermato tutto ed il contrario di tutto sugli effetti biologici dei campi elettromagnetici e sia riportato che essi sono in grado di influire su numerosi processi biologici e di alterare la funzionalità di alcuni organi del corpo umano, l'unica struttura anatomica di cui sia stata dimostrata scientificamente una certa sensibilità ai campi elettromagnetici è una piccola ghiandola: l'epifisi. L'epifisi o ghiandola pineale, è una formazione ghiandolare di ridotte dimensioni, lunga meno di 1 cm e del peso di circa 20 g, a forma conica di pigna; essa sporge dall'estremità posteriore del tetto del terzo ventricolo, l'epitalamo, al di sotto dello splenio del corpo calloso e poggia sui corpi quadrigemini superiori. Dal punto di vista strutturale, l'epifisi è costituita da una componente stromale e da una parenchimatica; quest'ultima è caratterizzata dalla presenza di due differenti elementi cellulari, le cellule interstiziali o cellule gliali o gliociti e le cellule principali, dette pinealociti, specializzate nella sintesi e nella secrezione della melatonina (MT), un ormone, quest'ultimo, rilasciato nel circolo sanguigno e la cui funzione fisiologica non è stata ancora del tutto compresa ma che è ritenuto modulare il bioritmo circadiano sonno-veglia, a sua volta determinato dall'alternanza luce-buio. Un'unità di ricerca del Dipartimento di Biologia Cellulare e Strutturale del Centro della Scienza della Salute dell'Università del Texas, a San Antonio (Texas, U.S.A.), ha condotto un interessante studio che ha mostrato come l'esposizione notturna di piccoli mammiferi a campi elettromagnetici statici (campi elettronici di frequenza inferiore a 30 Hertz) ed a ELF-EMF (Extremely Low Frequency ElectroMagnetic Fields: campi elettromagnetici di frequenza estremamente bassa, compresa fra 30 e 300 Hz) determini una depressione della catena metabolica della MT con una conseguente riduzione della produzione di questo ormone. La catena metabolica della MT, il cui metabolita precursore è rappresentato dal triptofano, un amminoacido essenziale, è costituita da quattro reazioni biochimiche, ciascuna delle quali è catalizzata da un enzima specifico. La prima reazione, catalizzata dall'enzima triptofano idrossilasi, converte il triptofano in 5-idrossitriptofano, mediante l'aggiunta di un gruppo ossidrilico (-OH) in posizione 5 dell'anello benzenico. Nella seconda reazione, l'enzima decarbossilasi degli amminoacidi aromatici levogiri (in grado di ruotare un fascio di luce polarizzata verso sinistra quando si trovino in soluzione acquosa. Le proteine di tutte le forme di vita conosciute sulla Terra sono costituite esclusivamente da amminoacidi levogiri, benché in alcune piante sia stata rilevata la presenza anche di amminoacidi destrogiri, la cui funzione, tuttavia, non è stata ancora ben definita) rimuove dal 5-idrossitriptofano una

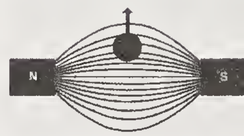


molecola di anidride carbonica (CO_2) che si libera nell'ambiente cellulare in forma gassosa, convertendo il substrato in serotonina o 5-idrossitriptamina (5-HT). Le ultime due reazioni, la terza e la quarta, rappresentano gli *step* limitanti della via biosintetica della MT in quanto possono essere inibite a seguito dell'esposizione a campi elettromagnetici ambientali. Nella prima di esse, l'enzima serotonina-N-acetiltransferasi (SNAT) catalizza il trasferimento di un gruppo acetile (-CO-CH_3) da una molecola di acetilcoenzima A (CH_3-CO-SCoA) alla serotonina, convertendola in N-acetilserotonina con liberazione di una molecola di coenzima A (CoASH) mentre nella seconda, l'N-acetilserotonina viene convertita in MT dall'enzima idrossiindolo-O-metiltransferasi (HIOMT), che catalizza il trasferimento di un gruppo metile (-CH_3) che va a sostituirsi al gruppo ossidrilico in posizione 5 dell'anello benzenico. La depressione della catena metabolica della MT è imputabile ad una diminuzione della conversione della serotonina, prodotto della seconda reazione biochimica, in MT, diminuzione a sua volta determinata da una riduzione dell'attività degli enzimi che catalizzano la terza e la quarta reazione biochimica, rispettivamente, la SNAT e l'HIOMT. Recenti studi hanno dimostrato che l'effetto inibitorio, dovuto all'esposizione ai ELF-EMF, sulla biosintesi degli enzimi che catalizzano le ultime due reazioni della catena metabolica della MT agisce a livello trascrizionale, si esplica, cioè, con l'inibizione della trascrizione del gene che codifica per la sintesi dei due enzimi nelle corrispondenti molecole di RNA messaggero (mRNA). Questa riduzione, in ultima analisi, si risolve in un accumulo della serotonina e degli altri metaboliti che nella via biosintetica della MT sono situati a monte delle reazioni biochimiche catalizzate dalla SNAT e dall'HIOMT. L'accumulo di tali metaboliti potrebbe incrementare le probabilità che alcuni di essi vengano convertiti in due potenti molecole psicoticomimetiche aventi marcate proprietà allucinogene: la N,N-dimetiltriptamina (DMT), detta anche nigerina o desossibufotenina e la N,N-dimetilserotonina o bufotenina. La DMT e la N,N-dimetilserotonina appartengono ad una classe di sostanze psicotrope ed allucinogene prodotte dall'organismo, le indoloalcalamine metilate (MIA), che, a loro volta, fanno parte della famiglia delle indolamine. A questo riguardo, il Dott. Rick Strassman, psichiatra all'Università del Nuovo Messico, ha mostrato come la produzione endogena di triptamine psicoattive sia a carico della ghiandola pineale e come sia correlata al metabolismo della MT sintetizzata a livello epifisario. Il Dott. Strassman, inoltre, ha evidenziato che il cervello umano non sviluppa tolleranza nei confronti della DMT. La tolleranza nei confronti di una sostanza psicoattiva ha luogo dopo ripetute somministrazioni di quella stessa sostanza ed obbliga il consumatore ad assumerne ogni volta dosi maggiori per ottenere gli stessi effetti della volta precedente. Per la DMT questo fenomeno non si manifesta, suggerendo la possibilità che, normalmente, nel cervello, questa triptamina allucinogena svolga qualche tipo di funzione non ancora identificata. Il fatto che i sogni siano delle vere e proprie allucinazioni in quanto le immagini di cui si compongono sono generate dal cervello in modo analogo alle allucinazioni e che durante la fase del sonno in cui si sogna, conosciuta come fase R.E.M. (Rapid Eye Movements: rapidi movimenti degli occhi), l'acetilcolina, uno dei quattro neurotrasmettitori implicati nella produzio-



ne delle allucinazioni (vedi più avanti), venga sintetizzata e secreta in grande abbondanza, attivando molte aree cerebrali, tra cui anche quella associata al sistema visivo, ha indotto alcuni ricercatori a prendere in considerazione la possibilità che anche la DMT o qualche suo derivato, svolga un ruolo di primo piano nei sogni, forse mediante il suo rilascio da parte dell'epifisi durante alcune fasi del sonno, tuttavia, l'ipotesi di un coinvolgimento di questa triptamina nel sonno e nei sogni deve essere ancora confortata da dati sperimentali.

Nella classificazione farmacologica realizzata da L. Lewin nell'ormai lontano 1924, sulla base della sintomatologia indotta dalle sostanze psicoattive e successivamente modificata da G. Blumir, la DMT e la bufotenina, essendo a tutti gli effetti allucinogeni, sono comprese, assieme alla Cannabis indica, nella classe dei composti cosiddetti Fantastici, ossia di quelle sostanze che provocano una percezione della realtà diversa dal normale mentre in una classificazione più recente, ideata da I. Délay, gli allucinogeni e la Cannabis sono inclusi nella classe dei composti Psicodislettici, che agiscono determinando un'alterazione della percezione della realtà. Ricordiamo che la classificazione di I. Délay è suddivisa in 3 classi. La terza è quella delle sostanze Psicodislettiche mentre le altre due classi sono rappresentate dai composti Psicolettici, che deprimono l'attività cerebrale e comprendono i barbiturici, i sonniferi, l'alcool, i tranquillanti, gli oppiacei, l'etere e il cloroformio e dagli Psicoanalettici, che eccitano l'attività cerebrale ed includono la caffeina, il tabacco, il betel, la cocaina e le amfetamine.



La DMT, il cui nome completo è 3-[2-(dimetilamino)etil]-indolo;N,N-dimetiltriptamina ($C_{14}H_{20}N_2O$), fu sintetizzata per la prima volta nel 1931 dal chimico britannico Richard Manske, anche se le sue proprietà allucinogene furono dimostrate nel 1956. Quando la DMT viene sintetizzata ad un elevato livello di purezza, si presenta come cristalli, che poi vengono ridotti in una fine polvere bianca. In genere, la quantità di DMT purificata necessaria per produrre significativi effetti psicologici, quando venga assunta fumandola, è compresa tra 5 mg e 20 mg, sebbene vi sia una considerevole variabilità nelle reazioni individuali. Alcuni sperimentatori hanno ottenuto risultati importanti assumendo una quantità di DMT pari a 10 mg. Una dose moderata si aggira intorno ai 25 mg mentre è considerato forte un dosaggio di 50 mg; una dose molto forte, ad esempio di 75 mg, sovente, porta alla perdita di conoscenza. La forma in cui la DMT viene somministrata per via orale o per via endovenosa o intramuscolare è differente da quella in cui viene assunta fumandola in quanto mentre nel secondo caso è assorbita dall'organismo nella sua forma nativa, nel primo viene assunta in forma di sale, in genere in associazione con il fumarato. Secondo Alexander Shulgin, si ha una completa esperienza psichedelica a seguito dell'iniezione intramuscolare di una dose compresa tra 50 mg e 70 mg (75 mg per via sottocutanea). Quando la DMT viene miscelata con il tabacco e fumata o viene somministrata per via endovenosa, i primi effetti si fanno sentire entro pochi secondi, raggiungono il massimo livello d'intensità in 5-20 minuti e svaniscono in circa 30 minuti. L'intensità degli effetti prodotti a seguito della somministrazione di DMT per via endovenosa è simile a quella degli effetti determinati fumandola, anche se la prima modalità di assun-

BIBLIOGRAFIA

BARKER S.A., MONTI J.A., CHRISTIAN S.T.. "N,N-Dimethyltryptamine: an Endogenous Hallucinogen." *International Review of Neurobiology,* 22 (1981), pgg. 83-110

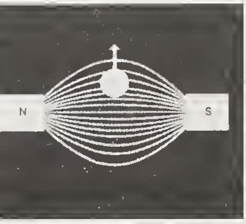
BICKEL P., DITTRICH A., SCHOEPF J.. "Altered states of consciousness induced by N,N-dimethyltryptamine". *Pharmakopsychiatr Neuropsychopharmakol,* 1976 Sep; 9(5): 220-5

zione sembra essere quella preferenziale per vivere l'esperienza immaginifica del contatto con entità disincarnate (vedi più avanti). La DMT è dotata di proprietà simili a quelle dell'LSD, anche se la sintomatologia simpaticomimetica, che comprende midriasi (dilatazione delle pupille), tachicardia (aumento della frequenza del battito cardiaco), ipertensione (incremento della pressione sistemica del sangue) e disturbi del sistema neurovegetativo, tende ad essere più importante nella prima. Gli effetti psicologici della DMT sono molto simili a quelli dell'LSD, anche se, spesso, sono più intensi con la triptamina. Pensieri e visioni si rincorrono velocemente, si ha l'impressione di trascendere il tempo e lo spazio, gli oggetti presenti nell'ambiente vengono percepiti distorti ed assumono forme bizzarre. Alcuni soggetti riferiscono che le esperienze psichedeliche vissute grazie all'assunzione di DMT sembrano più reali di quelle vissute nella realtà ordinaria. Qualora la dose di DMT assunta fosse elevata, l'esperienza psichedelica risultante sarebbe così bizzarra che uno psiconauta inesperto, al suo primo "viaggio", potrebbe credere di essere morto o di stare per morire, specialmente se perde la consapevolezza del proprio corpo. La velocità con cui la DMT agisce sul corpo e sulla mente e la breve durata degli effetti fisiologici e psicologici da essa esercitati gli hanno fatto guadagnare l'appellativo di "viaggio dell'uomo d'affari". Il Dott. Strassman e i suoi collaboratori hanno condotto uno studio, presso il Dipartimento di Psichiatria della Scuola di Medicina dell'Università del Nuovo Messico, ad Albuquerque (U.S.A.), durante il quale a dodici volontari altamente motivati venne somministrato per via endovenosa fumarato di DMT, al fine di studiare gli effetti psicologici e fisiologici indotti da questa triptamina e di caratterizzarne le proprietà psicofarmacologiche. Gli effetti psicologici comparvero pochissimo tempo dopo la somministrazione e raggiunsero il livello massimo di intensità 90-120 secondi dopo l'iniezione del composto, risolvendosi quasi completamente dopo 30 minuti. Le allucinazioni insorsero con dosi di fumarato di DMT di 0.2 e 0.4 mg/kg e si manifestarono con la comparsa di immagini intensamente colorate ed in rapido movimento mentre gli effetti uditivi furono meno comuni. Un altro studio, condotto da P. Bickel e pubblicato sulla rivista tedesca *Pharmakopsychiatr Neuropsychopharmakol*, ha evidenziato gli effetti di 250 ng/kg di DMT su un gruppo di 38 volontari, a 26 dei quali venne somministrata la DMT mentre ai rimanenti 12, una sostanza placebo. Gli stati alterati di coscienza e i cambiamenti somatici furono valutati mediante l'impiego di numerosi questionari somministrati al termine dell'esperimento. Nonostante in questo studio sia stato utilizzato un basso dosaggio di DMT, rispetto a quelli impiegati in lavori precedenti, furono trovate significative differenze, rispetto alla sostanza placebo, per quanto riguarda alcune tipiche sindromi che caratterizzano gli stati alterati di coscienza: allucinazioni visive, compromissione della memoria e dell'attenzione, alterazione della percezione del proprio corpo, depersonalizzazione, stato euforico e depressivo-ansioso. Gli effetti collaterali fisiologici furono soggettivi e riguardarono principalmente disturbi respiratori, stordimento e astenia. Si ebbero anche stati dissociati in cui l'euforia si alternava all'ansia o coesisteva con essa.

La DMT è naturalmente presente in molte bevande sudamericane che

CAMILLA G. *Psicofunghi italiani,* Stampa Alternativa Nuovi Equilibri, 2003

CIPRIAN-OLLIVIER J., CETKOVICH-BAKMAS M.G.. "Altered consciousness states and endogenous psychoses: a common molecular pathway?" *Schizophr Res,* 1997 Dec 19; 28(2-3):257-65



CHRISTIAN S.T. et al. "The in Vitro Identification of Dimethyltryptamine (DMT) in Mammalian Brain and its Characterization as a Possible Endogenous Neuroregulatory Agent." *Biochemical Medicine,* 18 (1977), pgg. 164-183

GILLIN J.C., WYATT R.J.. *N,n-dimethyltryptamine and 5-methoxy-n,n-dimethyl-tryptamine: possible relationships to schizophrenia.* Neuroregulators and psychiatric disorders, 1977 Sep 17; pgg. 656-77

contengono anche altri derivati indolici psichedelici ed è il principale costituente della corteccia della *Virola calophylla*; è stata trovata anche nei semi della *Piptadena peregrina*, della *Piptadena macrocarpa*, della *Anadenanthera peregina* e della *Mimosa hostilis*. I semi di quest'ultima pianta vengono utilizzati nel Brasile orientale per la preparazione di una bevanda chiamata "ajuca" o "jurema". La sua presenza è stata rilevata anche nelle foglie della *Psychotria viridis* e della *Banisteriopsis rusbyana*. Oltre che nel regno vegetale, la DMT è stata riscontrata anche in quello animale, difatti, essa è stata trovata nel cervello di mammiferi ed è stato mostrato come le MIA rappresentino i soli composti allucinogeni conosciuti di cui sia stata scientificamente dimostrata la produzione endogena nei mammiferi, compreso l'uomo.

La DMT, la bufotenina ed i loro derivati sono dotati di marcate proprietà allucinogene in quanto sono analoghi strutturali della serotonina, uno dei quattro neurotrasmettitori o neuromediatori – gli altri tre sono la dopammina, la noradrenalina e l'acetilcolina – implicati nei processi psiconeurofisiologici responsabili dell'insorgenza delle allucinazioni. Gli analoghi strutturali sono molecole che hanno una struttura tridimensionale molto simile a quella di altre molecole e che, in virtù di tale analogia, si legano ai recettori cellulari specifici di queste. Nel caso specifico, la DMT ed i suoi derivati si legano ai recettori sinaptici specifici della serotonina *in locum* di quest'ultima, che costituisce il loro ligando fisiologico; tale associazione porterebbe all'insorgenza di un temporaneo e reversibile stato allucinatorio. La DMT permane sui recettori specifici della serotonina per un breve periodo di tempo, difatti, le allucinazioni da essa prodotte si risolvono in appena 30 minuti mentre altri allucinogeni, egualmente analoghi strutturali della serotonina, quale, ad esempio, la LSD o la psilocibina (4-fosforilossi-DMT), un alcaloide indolico contenuto in alcune varietà di funghi europei e messicani del genere *Psilocybe*, rimangono legati ai recettori della serotonina per alcune ore e ciò giustifica la maggiore durata delle allucinazioni da essi prodotte. B. Sadzot, presso il Dipartimento di Neuroscienze della Scuola di Medicina dell'Università Johns Hopkins, a Baltimora (Maryland, U.S.A.), ha condotto un interessante studio i cui risultati sperimentali confermano l'ipotesi secondo cui gli effetti allucinogeni della LSD, della DMT e di un derivato di quest'ultima, la 5-metossi-dimetiltriptamina (5-MeO-DMT), siano mediati, negli esseri umani, interamente o in parte, dai recettori cerebrali 5-HT2, una classe di recettori specifici della serotonina, suggerendo, peraltro, la possibilità che un trattamento farmacologico mediante l'impiego di antagonisti dei recettori 5-HT2 sia efficace nel revertire gli effetti allucinogeni causati dall'ingestione di LSD e di sostanze psicoattive LSD-simili.

Vi sono dei lavori in cui viene seriamente valutata la possibilità che le indolamine siano implicate nella patogenesi di alcuni stati alterati di coscienza a carattere allucinatorio, di psicosi endogene e della schizofrenia. Sono stati condotti, a riguardo, alcuni studi, come quello effettuato da J.C. Gillin e da R.J. Wyatt e pubblicato sulla rivista *Neuroregulators and psychiatric disorders*, i cui risultati hanno indotto i ricercatori ad avanzare l'ipotesi secondo cui alla base della schizofrenia e del complesso stato allucinatorio ad essa eventualmente associato, vi

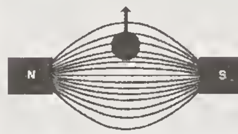
GRACIE & ZARKOV. *Notes from Underground*, stampato privatamente nel 1985

KASTEN E. "Allucinazioni: quando il cervello stravede", *Le Scienze* N° 398 - Ottobre 2001, pgg. 86-94

KOSLOW S.H.. "Biosignificance of N- and O-methylated indoles to psychiatric disorders". *Neuroregulators and psychiatric disorders*, 1977 Sep 17; pgg. 210-9

MCKENNA D. et al.. "Differential Interactions of Indolealkylamines with 5-Hydroxytryptamine Receptor Subtypes", *Neuropharmacology*, 29 (1990), pgg. 193-198

MCKENNA D.J., Towers G.H.N., Abbott F.. "Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogenic plants: Tryptamines and Beta-carboline constituents of ayahuasca". *J Ethnopharmacology* 10 (1984), 195-223

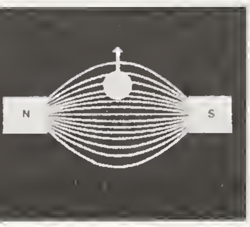


sia un'anomala produzione endogena di MIA ed in particolare della DMT e dei suoi derivati. Altri ricercatori, tra cui Benedetto Tarquini, autore dello stimolante saggio, dal titolo "*Melatonina - fatti e fantasie*", non escludono la possibilità che vi sia una correlazione patogenetica diretta tra la depressione della catena metabolica della MT e l'insorgenza di uno stato allucinatorio multisensoriale schizofrenico-simile. Sulla scia del rinnovato interesse dimostrato da molti ricercatori verso il potenziale ruolo svolto dalle indolamine nella patogenesi delle psicosi endogene, interesse stimolato dalla scoperta delle MIA e dallo sviluppo di farmaci antipsicotici che esplicano la loro azione sui recettori specifici della serotonina, quali la clozapina, l'olanzapina ed il risperidone, i fautori dell'ipotesi della transmetilazione, come possibile causa o come una delle possibili cause della schizofrenia, hanno postulato che, a causa di alcuni errori congeniti del metabolismo, alla serotina o alla triptamina potrebbero effettivamente essere aggiunti radicali metilici extra, portando alla formazione delle MIA ed alla conseguente insorgenza di allucinazioni. Sono stati condotti vari studi nel tentativo di dimostrare l'escrezione delle MIA ed in particolare della DMT, nei fluidi corporei di pazienti psicotici e di soggetti di controllo normali; alcuni di questi studi hanno rilevato nei pazienti psicotici, compresi quelli schizofrenici, concentrazioni elevate, se comparate con quelle riscontrate nei soggetti normali, di MIA, anche se altri studi, ad onor del vero, non hanno evidenziato differenze significative tra le due categorie di soggetti. Il meccanismo molecolare con cui l'*ayahuasca*, detta anche *Yaje* o *Yage*, una bevanda di colore scuro impiegata dagli sciamani del bacino amazzonico a scopo terapeutico, rituale e divinatorio, preparata bollendo la *Banisteriopsis caapi*, che contiene le β-carboline harmina e harmalina, assieme alla *Psychotria viridis* o a un'altra pianta, che contiene invece DMT e 5-MeO-DMT (le β-carboline presenti nella prima pianta sono inibitori reversibili della monoammina ossidasi, un enzima che inattiva la maggior parte delle triptamine, compresa la DMT, per cui la loro presenza nella bevanda potenzia gli effetti allucinogeni psichedelici della nigerina contenuta nella seconda pianta, evitandone la metabolizzazione e rendendola, in questo modo, attiva oralmente), determina l'insorgenza di potenti visioni allucinatorie, potrebbe aiutare a comprendere la biochimica e la neurofisiologia delle allucinazioni tipiche della schizofrenia ed avallare l'ipotesi della transmetilazione.

Uno degli effetti psichedelici più interessanti esercitati dalla DMT, sfruttato proprio dagli sciamani del bacino amazzonico per entrare in contatto con il "mondo degli spiriti", consiste nel "vedere", con gli occhi della mente, un tunnel e nel provare la forte sensazione di volarvi attraverso, per poi essere proiettati in una sorta di bizzarra realtà parallela tri- o multi-dimensionale, definita "iperspazio" da Terence McKenna e da Ralph Abraham, popolata da entità disincarnate che, a seconda dei casi, vengono descritte dagli sperimentatori come elfi, folletti, alieni, esseri extradimensionali, ecc. e con le quali gli psiconauti interagiscono a più livelli. Durante la sperimentazione di questo peculiare stato di coscienza modificata, talmente *sui generis* che è stato definito stato DMT, lo psiconauta può vivere un'esperienza immaginifica estremamente realistica, definita dagli anglofoni "*elf-dismemberment*", che significa letteralmente

MCKENNA D.J., TOWERS G.H.N.. "Biochemistry and Pharmacology of Tryptamines and beta-Carbolines: A Minireview." *J Psychoactive Drugs* (1984), 16(4)

MCKENNA T., ABRAHAM R.. *Dynamics of Hyperspace* (audiocassetta, Santa Cruz, Giugno 1983, Dolphin Tapes)



MOST Albert. *Bufo Alvarius: the Psychedelic Toad of the Sonoran Desert.* (1984) Venom Press Box 2863 Denton TX 76202

REISSENWEBER J., DAVID E. e Pfotenhauer M.. "Aspetti psicologici della percezione dei magnetofosfeni ed elettrofosfeni". *Biomed Tech* (Berl), 1992 Mar; 37 (3): 42-5

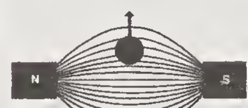
REITER R.J. et al. "Static and extremely low frequency electromagnetic fields exposure: reported effects on the circadian

"smembramento da elfo", durante la quale egli prova la vivida sensazione che le entità disincarnate con cui entra in contatto eseguano delle strane operazioni sul proprio corpo, al termine delle quali questo viene come smembrato e successivamente ricomposto. Questa insolita esperienza allucinatoria indotta dalla DMT presenta alcune interessanti similitudini con i casi di N.D.E. (Near Death Experiences: esperienze vicine alla morte) o come sono stati definiti da alcuni studiosi italiani, di EPM (Esperienze di PreMorte), occorsi a soggetti in stato comatoso che si sono svegliati ed hanno raccontato ciò che era loro accaduto quando si trovavano "dall'altra parte". In questi racconti emergono alcuni elementi narrativi molto simili a quelli contenuti nei resoconti testimoniali di molti psiconauti che hanno sperimentato lo stato DMT, quali il tunnel, uno sconfinato spazio illuminato al termine di esso e figure, per lo più umane e legate ai soggetti da rapporti di parentela, che comunicano con quest'ultimi. La somiglianza tra le esperienze immaginifiche ed allucinatorie vissute nello stato DMT ed i casi di N.D.E. suggerisce la possibilità che questa triptamina psichedelica sia implicata in qualche modo in quest'ultimi, in particolare che la N.D.E. sia un vero e proprio stato di coscienza modificata di tipo allucinatorio e che la DMT svolga un ruolo di primo piano nel determinarlo. Ora, poiché è molto probabile, anche se occorrono ulteriori studi per avere la conferma di ciò, che le N.D.E. in corso di coma si verifichino a causa di episodi di ipossia o anossia cerebrale, durante i quali determinate aree cerebrali sono carenti di ossigeno, è lecito ipotizzare che, in virtù di qualche meccanismo neurobiochimico ignoto, la scarsità o l'assenza temporanea di questo gas inneschi una cascata di eventi molecolari intracellulari a livello di quelle stesse aree cerebrali, eventi che potrebbero portare ad un'abbondante produzione endogena di DMT o di qualche altro derivato indolico allucinogeno.

Ritornando, per concludere, al potenziale ruolo svolto dai campi elettromagnetici nella produzione di allucinazioni, i ELF-EMF potrebbero anche essere implicati nell'insorgenza di specifiche sensazioni visive che, sebbene si discostino dalle tipiche allucinazioni psicotico- e schizofrenico-correlate, possono essere considerate vere e proprie allucinazioni di natura visiva in quanto prodotte a seguito di un'alterazione della capacità di percepire normalmente la realtà. Sono stati riportati casi in cui soggetti che hanno sostato per un lungo periodo di tempo sotto o in prossimità di elettrodotti, hanno scorto luci, bagliori e lampi nell'ambiente circostante. Non è infrequente assistere al manifestarsi di fenomeni luminosi in prossimità dei fili dell'alta tensione in quanto quando la differenza di potenziale supera il gradiente dielettrico del mezzo in cui il campo elettrico si propaga, nel caso specifico nell'aria, viene prodotta una scarica elettrica, il cosiddetto "effetto corona" ed il più delle volte è tale effetto ad essere visto e descritto come bagliori e lampi. In alcuni casi, tuttavia, in prossimità degli elettrodotti vengono viste luci e bagliori anche senza che l'"effetto corona" ne sia la causa o come alcuni studiosi ipotizzano, senza che vi sia un evento oggettivo che ne determini il manifestarsi. I tralicci dell'alta tensione e gli elettrodotti, difatti, emettono ELF-EMF di frequenza pari a 50 Hz ed esiste la possibilità che campi elettromagnetici di tale frequenza determinino, in

production of melatonin". *J Cell Biochem*, 1993

SADZOT B., BARABAN J.M., GLENNON R.A., LYON R.A., LEONHARDT S., JAN C.R., TITELER M.. "Hallucinogenic drug interactions at human brain 5-HT2 receptors: implications for treating LSD-induced hallucinogenesis". *Psychopharmacology* (Berl), 1989;98(4): 495-9



SHULGIN A.T. "Profiles of Psychedelic Drugs: DMT", *J. of Psychedelic Drugs*, 8, pgg. 167-168

STAFFORD P. *Psychedelics Encyclopedia*, III Edizione, Ronin Publishing, 1991

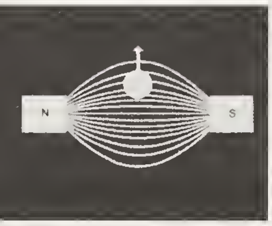
STRASSMAN R.J. "The Pineal Gland: Current Evidence for its Role in Consciousness". *Psychedelic Monographs and Essays*, Volume 5 (1991), pgg. 167-205

Strassman R.J., Qualls C.R.. "Dose-Response

chi vi venga esposto per un periodo di tempo sufficientemente lungo, l'insorgenza di peculiari sensazioni visive, molto simili ai cosiddetti fosfeni, che vengono percepite come punti luminosi, lampi e bagliori. In letteratura biomedica, per fosfene si intende una sensazione luminosa determinata da uno stimolo meccanico compressorio a livello dei globi oculari oppure da uno stimolo elettrico o di altra natura. Un'unità di ricerca dell'Istituto Helmholtz per l'Ingegneria Biomedica dell'Università di Aachen ha condotto un interessante quanto pionieristico studio, i cui risultati sperimentali hanno mostrato come l'esposizione di soggetti a ELF-EMF determini l'insorgenza, a livello retinico, di percezioni visive, dette elettrofosfeni e magnetofosfeni, similari, se non analoghe, ai più comuni fosfeni meccano-pressori. Alla luce dei dati ottenuti a seguito di questo studio, è lecito ipotizzare che i puntini luminosi, i lampi e i bagliori che alcuni soggetti hanno dichiarato di avere scorto sotto o in prossimità di elettrodotti e che ritengono, forse a torto, fenomeni luminosi oggettivi e reali, siano, in realtà, elettromagnetofosfeni, ossia peculiari sensazioni visive simil-allucinatorie determinate da un'esposizione prolungata ai ELF-EMF emessi dai fili dell'alta tensione. Questi campi elettromagnetici potrebbero rendere conto anche di quei rapidi bagliori che, talune volte, vengono percepiti in zone a rischio sismico in quanto recenti studi suggeriscono la possibilità che la frattura di rocce e masse litoidi sottoposte ad intense sollecitazioni meccaniche determini e si accompagni all'emissione di ELF-EMF e VLF-EMF (Very Low Frequency-ElectroMagnetic Fields: campi elettromagnetici di frequenza molto bassa, compresa tra 300 Hz e 30 kHz). Qualora i rilevamenti strumentali confermassero la presenza di ELF-EMF in zone a rischio sismico e tali campi venissero emessi con una certa continuità, si potrebbe prendere in considerazione la possibilità che i bagliori e i lampi scorti in zone instabili dal punto di vista sismico non siano riconducibili a fenomeni fisici legati alla struttura geologica del territorio, bensì a sensazioni visive luminose simil-allucinatorie.

Study of N,N-Dimethyltryptamine in Humans, Part I: Neuroendocrine, Autonomic, and Cardiovascular Effects". *Arch. Gen. Psychiatry*, Volume 51, Feb. 1994, pgg. 85-97.

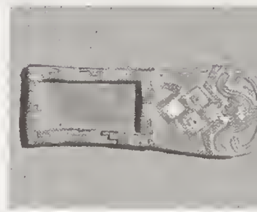
STRASSMAN R.J., UHLENHUTH E.H., KELLNER R.. "Dose-Response Study of N,N-Dimethyltryptamine in Humans, Part II: Subjective Effects and



Preliminary Results of a New Rating Scale". *Arch. Gen. Psychiatry*, Volume 51, Feb. 1994, pgg. 98-108

INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA DMT. Appunti biochimici e psicodinamici sulle triptamine endogene

Gilberto CAMILLA
Giaveno (To)
Direttore
Scientifico *Altrove*
sissc@ecn.org



Sono fermamente convinto che in qualche luogo, nel cervello, esista una molecola spirituale che origini o alimenti il misticismo e altri stati modificati di coscienza endogeni
(R.J. Strassman)



Bufo bufo

INTRODUZIONE

La *DMT*, N, N-dimetiltriptamina, è un composto appartenente alla classe delle triptamine, presenti in molte piante (*Acacia, Anandenanthera, Mimosa, Virola,* etc.) ed è il principio attivo delle famose polveri da fiuto allucinogene dell'America meridionale, note sotto i nomi indigeni di *yopo, parika, cohoba.* È anche parte essenziale della bevanda sacra nota col nome di *ayahuasca* o *yagé.*
Derivati dalle triptamine allucinogene sono presenti anche negli animali: la bufotenina (5 idrossi-DMT) ad esempio si trova nella secrezione ghiandolare di molte specie di rospi e anfibi.
La *DMT* e altre triptamine e N-metil-triptamine, sono metaboliti endogeni nei topi e in altri mammiferi, uomo compreso, così come nei polmoni,

nel cervello, nel sangue, nel fluido cerebrospinale, nel fegato, nel cuore e in altri tessuti, sia dell'uomo che di altri mammiferi sono presenti enzimi capaci di catalizzare la biosintesi del catabolismo delle triptamine allucinogene.

È stato anche ipotizzato un ruolo neuroregolatore della *DMT* endogena nei mammiferi, e un suo possibile ruolo nella regolazione del sonno REM.

La *DMT* sintetica, oggetto di questa breve introduzione, si presenta come un liquido lattescente dal pungente e caratteristico odore che fornisce dei cristalli bianchi i quali, dopo successivi passaggi, si trasformano in una sostanza vischiosa e infine in un olio di color arancione.





Uno yanomani mentre assume la polvere contenente DMT

DMT, SEROTONINA E GHIANDOLA PINEALE



La ghiandola pineale (o epifisi) è una ghiandola dell'epitalamo, nella regione diencefalica. Si tratta di un piccolo corpicciolo di colore grigio rossastro, del volume di un pisello e dall'aspetto di un frutto di pino. La sua base è collegata con il talamo ottico mediante un peduncolo formato da tre cordoncini per lato, ed è vicina ai canali del liquido cerebrospinale; inoltre è situata in modo quasi strategico vicino ai centri emozionali e sensoriali del cervello, o collicoli. La ghiandola pineale è esattamente sopra questi collicoli, separata solo da un piccolo canale di liquido cerebrospinale. Infine è circondata dal sistema limbico, una serie di "strutture" cerebrali che presiedono all'esperienza di varie emozioni, dalla rabbia alla gioia, dalla paura al piacere.

Le tradizioni mistiche sia occidentali che orientali concordano sul fatto che i livelli più profondi (o più "elevati", se preferite) dell'estasi sono accompagnati dalla visione di un'accecante "luce bianca". Questa *illuminazione* sarebbe il risultato di una sorta di sviluppo della coscienza attraverso varie tappe di crescita spirituale, psicologica ed etica.
Nella tradizione induista queste tappe sono rappresentate dai *chakra*, e quello più "elevato" è chiamato "Corona" o "Loto dai Mille Petali". Nella maggior parte delle tradizioni questa "corona" si trova al centro e alla sommità del cranio e corrisponde, a grandi linee, proprio alla ghiandola pineale.
L'interesse scientifico nei suoi confronti si fece pressante con René Descartes (1596 – 1650).
Come molti lettori sapranno, il merito del grande filosofo francese fu quello di distogliere l'attenzione dallo studio dell'anima (filosofia cristiana) in senso astratto per rivolgerla allo studio della mente e delle sue funzioni. Mente e corpo, benché totalmente separati e distinti, interagiscono nell'organismo umano: la mente può influenzare il corpo e viceversa. Per esistere questa "comunicazione" doveva necessariamente esistere un punto di interazione, in cui mente e corpo potessero esercitare la loro reciproca influenza. Questo punto di interazione doveva trovarsi nel cervello, perché le ricerche fisiologiche del tempo stavano sempre più dimostrando che il cervello era il centro delle funzioni della mente. Descartes si convinse che dal momento che l'unica parte del cervello ad essere singola ed unitaria (non divisa e sdoppiata nei due emisferi) era la ghiandola pineale o *conarium*, non poteva essere che lei il punto di interazione. È importante ricordare che Descartes non sosteneva che l'anima fosse contenuta nel *conarium*, ma che questo non fosse altro che il semplice punto di interazione.
La ghiandola pineale, dal punto di vista evolutivo, non è sempre stata

Tavoletta per inalazione ritrovata a S. Pedro de Atacama.

calata nella profondità del cranio, come è oggi nell'uomo e nella maggior parte dei vertebrati; sembra che un tempo essa fosse sollevata da una sorta di piedistallo e raggiungesse la parte superiore del cranio, funzionando quasi da "terzo occhio". Ancora oggi in alcune isole della Nuova Zelanda vive un rettile primitivo provvisto di *occhio pineale* quasi in funzione. Si è pertanto avanzato l'ipotesi che l'occhio pineale, collocato proprio sulla parte superiore del cranio, abbia potuto esser usato da termostato per controllare il calore del corpo (essendo colpito direttamente dal sole), servendo così da transizione evolutiva fra i rettili e i mammiferi a sangue caldo. È inoltre possibile che all'internalizzazione "fisica" dell'occhio pineale corrisponda una *internalizzaizone psichica*, che abbia rafforzato la facoltà di visione interna dei contenuti psichici, dato che questi contenuti sono stati primitivamente originati dalla visione di fatti esterni.
Ma la ghiandola pineale è qualcosa in più di un semplice retaggio evolutivo. Nel feto diventa visibile alla settima settimana di gestazione, esattamente quando si formano i caratteri sessuali differenziati; prima di questa data il sesso del feto è indeterminato, o per lo meno è sconosciuto.



Numerose sostanze sono state isolate nella ghiandola pineale: norepinefrina, serotonina, istamina e melatonina.
La melatonina è stata scoperta nel 1958 dal prof. Aaron B. Lerner e da altri ricercatori dell'Università di Yale.
La melatonina viene sintetizzata a partire dall'aminoacido triptofano. Uno dei prodotti intermedi è la serotonina (il neurotrasmettitore che tanta parte ha nell'azione della maggior parte degli psichedelici), che viene trasformata in N-acetilserotonina dall'enzima n-acetiltransferasi e quindi trasformata in melatonina dall'enzima idrossi-o-metiltransferasi.
Questi enzimi sono regolati attraverso la retina dalla luce solare, per cui si ha aumento notturno della secrezione di melatonina e diminuizione diurna. Tramite l'aumento serale della melatonina arriva la sonnolenza notturna; il livello di melatonina crolla con la luce dell'alba.
Nei mammiferi la melatonina inibisce lo sviluppo delle ghiandole sessuali, influenza l'estro, possiede una azione tireotrofica, negli anfibi



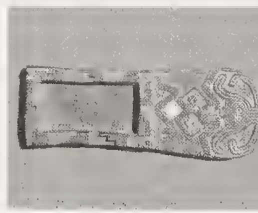
provoca schiarimento della cute. La melatonina impedisce lo sviluppo sessuale dell'infanzia; questa ipotesi è confermata dal fatto che tumori della ghiandola pineale nell'infanzia, che bloccano la sintesi di melatonina, si accompagnano ad uno sviluppo sessuale precoce. Ricercatori hanno trovato una riduzione nel sangue della melatonina nell'insonnia, che difatti è più diffusa negli anziani.



Il fatto curioso che il nome esteso della melatonina è N-acetil-5-metossi-triptamina, quindi una *triptamina endogena*. La sostanza fu inizialmente ritenuta da Strassman il candidato principale per essere la *molecola spirituale*, ipotesi ben presto accantonata perché la melatonina non possiede attività allucinogena, anche se a dosaggi elevati provoca la comparsa di sogni molto vividi.

La ghiandola pineale è un incredibile "laboratorio" biochimico: la adrenalina e la noradrenalina sono due neurotrasmettitori che permettono la sintesi melatoninica nella ghiandola pineale; e ancora: la serotonina si trasforma a sua volta in melatonina, ed è anch'essa presente nella ghiandola.

Per non addentrarci in argomenti troppo complicati per non addetti ai lavori e che d'altra parte esulano dagli scopi di questo articolo, possiamo riassumere dicendo che la ghiandola pineale trasforma la serotonina in triptamina, precursore chimico della *DMT*. Il processo avviene con particolari enzimi, *metiltrasferasi,* che si legano ad un gruppo di metile (un atomo di carbonio e tre di idrogeno) e lo trasformano in altra molecola. Se si sottopone a questo processo la triptamina per due volte, avremo la dimetil-triptamina, cioè la *DMT.*



FARMACOLOGIA

La *DMT* è probabilmente lo psichedelico più spettacolare, grazie alla sua azione estremamente rapida; chimicamente presenta una struttura indo-

lica affine alla psilocibina e alla psilocina.
Pur essendo stata sintetizzata nel 1931, la prima ricerca scientifica sulle sue proprietà psicoattive fu effettuata nel 1956 da Stephen Szara, allora capo del settore biomedico nella divisione di ricerca del *National Institute of Drug Abuse*.
La sostanza ebbe la sua massima diffusione come droga ricreazionale negli anni '60, soprattutto negli Stati Uniti, dove fu ribattezzata *businessman trip*, il "trip dell'uomo d'affari", proprio per la rapidità dei suoi effetti. In seguito fu quasi dimenticata, fino all'inizio degli anni '90, quando entrò a far parte di un vasto ed interessante progetto di ricerca da parte dell'équipe del dr. Strassman. L'esperienza personale tratta da questa ricerca è stata riassunta dallo stesso Strassman nelle pagine di *ALTROVE* (STRASSMAN, 1999) prima di essere pubblicata in un libro (STRASSMAN, 2001).
La *DMT* è una sostanza estremamente interessante, sia dal punto di vista biochimico che da quello dell'esperienza che determina.
La sostanza è inattiva oralmente, anche a dosaggi estremamente elevati, superiori ai 1.000 mg.
Con un'iniezione intramuscolare vi è la comparsa dell'attività a partire da 30 mg mentre una completa esperienza psichedelica si presenta a dosaggi di 50-70 mg.



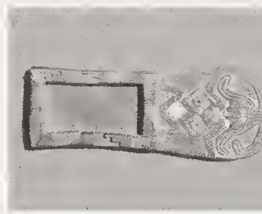
Il metodo più comune di assunzione è quello di mescolarlo con tabacco o altre sostanze per fumarlo. La cosa che maggiormente balza agli occhi è l'incredibile rapidità d'azione: la totalità degli effetti si manifesta entro pochi secondi, con un culmine tra il terzo e il decimo minuto. Gli effetti scompaiono in 15-30 minuti. Tutti i consumatori concordano sul fatto che non c'è modo di prepararsi al "viaggio", se non quello di stare sdraiati o comodamente seduti e lasciarsi andare all'affollarsi estremamente accelerato degli impulsi sensoriali. Il limite, o per meglio dire, un inconveniente – almeno secondo il mio giudizio – della *DMT* nella ricerca sperimentale sta proprio in questa immediatezza degli effetti, che può provocare una sorta di reazione di panico, e quindi all'instaurarsi di difese e resistenze che possono bloccare o inibire il normale decorso dell'esperienza soggettiva.

Dal punto di vista biochimico la *DMT* ci offre interessanti elementi nella prospettiva della teoria organicistica, in quanto la sostanza può essere considerata endogena. Tracce della sostanza sono infatti presenti nel fluido cerebrospinale dell'uomo, e specifici recettori per la sostanza sono stati rinvenuti da più studi presenti nel cervello dei mammiferi.
Una delle più comuni sensazioni riportate dalla maggior parte degli sperimentatori è una sorta di "*dejà vu*", l'impressione di aver già vissuto in un non meglio precisato "passato" lo stesso genere di esperienza emozionale ed estetica. Questo è riportato anche da coloro che assumono la *DMT* per la prima volta. È come se tutti noi conoscessimo inconsciamente gli effetti della sostanza: l'intrigante ipotesi, tutta da dimostrare, è che in qualche tappa della nostra ontogenesi le triptamine endogene siano state presenti nella chimica del nostro corpo in quantità superiori a quanto non lo siano nell'adulto sano, o che esse siano state, per ragioni sconosciute, psichicamente attive.
Ma la *DMT* sembra dare sostegno anche alla vecchia teoria delle psico-

tossine endogene: la ricerca biochimica ha evidenziato la presenza della sostanza in quantità non trascurabili anche nelle urine e nel sangue di pazienti schizofrenici.

PROSPETTIVE E CONCLUSIONI

Negli ultimi anni mi sono ritrovato a studiare la documentazione di quasi mezzo secolo di ricerche, sia italiane che nordamericane. Inoltre ho potuto raccogliere le testimonianze di molti soggetti che avevano avuto esperienze al riguardo.
Focalizzare l'attenzione sulla DMT può essere interessante – in prospettiva di una futura ricerca legale – per una serie di motivi: è una sostanza estremamente potente; si trova nel corpo umano e la sua funzione non è ancora stata spiegata propriamente. La sua azione estremamente rapida la rende particolarmente indicata per una ricerca clinica, e non presenta – essendo una sostanza poco nota – grandi aspettative da parte di eventuali sperimentatori.



I suoi aspetti positivi possono essere così riassunti:
1 - breve durata;
2 - esperienza profonda;
3 - potenti e variegate sensazioni;
4 - cambiamenti radicali di prospettiva;
5 - esperienze transpersonali intense.

Gli aspetti negativi possono comprendere:
1 - Esperienze destrutturanti;
2 - difficoltà di fumare la sostanza;
3 - ipertensione e cefalea;
4 - difficoltà di integrare l'esperienza;
5 - paura.

Per "quantificare" e "qualificare" farò riferimento alla classificazione di Pahnke che divise l'esperienza soggettiva prodotta da psichedelici in cinque gruppi: l'esperienza psicotico simile, l'esperienza cognitiva, l'esperienza estetica, l'esperienza psicodinamica e l'esperienza transpersonale; questi cinque gruppi sono ovviamente mescolati tra loro e in qualche modo accompagnano l'esperienza in quanto tale, diventando una sorta di fasi. Dal mio studio però l'azione delle singole sostanze sembrerebbe privilegiare un tipo di esperienza rispetto ad un'altra.
L'ESPERIENZA PSICOTICO SIMILE è caratterizzata da confusione mentale, da vari gradi di paura, dall'ansia al panico; da sintomi paranoici, da depressione, manie di grandezza, incapacità di ragionamento astratto, malesseri somatici. Il termine è abitualmente impiegato per indicare qualsiasi esperienza negativa, il così detto "brutto viaggio", ma nello specifico è caratterizzata dalla perdita dell'Io e del concetto di identità di tipo psicotico: in altre parole, nell'esperienza psicotico simile la destrutturazione dell'Io è estremamente profonda e rapida.
L'ESPERIENZA COGNITIVA è invece caratterizzata da uno stato mentale

estremamente lucido: la mente, il pensiero, sembrano in grado di poter cogliere le cose sotto prospettive nuove. L'esperienza creativa può avere qualcosa in comune con questa classe esperienziale, anche se la relazione non è mai stata studiata con sufficiente attenzione.
L'ESPERIENZA ESTETICA è dominata dagli aspetti percettivi, con una modificazione e un'intensificazione di tutte le modalità sensoriali. Caratteristici sono i fenomeni di sinestesia (ad esempio "vedere" i suoni o "ascoltare" i colori), della percezione di movimenti negli oggetti (i muri sembrano "respirare"). Ad occhi chiusi compaiono visioni di scene, di complesse geometrie, di forme architettoniche, etc.
L'ESPERIENZA PSICODINAMICA è caratterizzata dal ritorno in superficie di materiale precedentemente inconscio o preconscio. Abreazione e catarsi sono elementi di ciò che può essere vissuto come un'attualizzazione di traumi del passato o la rappresentazione simbolica di conflitti rimossi. È questa l'esperienza solitamente ricercata quando gli allucinogeni vengono impiegati in un contesto psicoterapeutico.
L'ESPERIENZA TRANSPERSONALE, detta anche esperienza trascendentale, è quella più difficile da descrivere e da valutare, e presenta evidenti analogie con le esperienze mistiche ed estatiche. Consiste, in parole povere, in una destrutturazione dell'Io alla quale segue una ristrutturazione più integrata e più completa.

Dal punto di vista psicodinamico, in riferimento ai cinque gruppi esperienziali di Pahnke di cui sopra, la *DMT* sembrerebbe non produrre un'*esperienza psicotico simile*: forse la rapidità dell'esperienza non permette una metabolizzazione dei contenuti emozionali in chiave psicotica, se non di brevi episodi di paura, confinati alla primissima fase dell'ebbrezza, nei secondi iniziali. Questa "paura" è però di tipo razionale, legata essenzialmente alla rapidità degli effetti della sostanza che, come disse il filosofo Alan Watts "*è come essere sparati da un cannone atomico*". Assenti sono reazioni di tipo paranoico, maniacale; malesseri somatici si presentano soltanto nei primissimi minuti dopo l'assunzione: tachicardia, sudorazione, vertigini, e probabilmente sono anch'essi determinati da una reazione fisiologica organica. Si possono verificare esperienze di paura, vissute per lo più come distanti e marginali, anche se intense e totali. Un soggetto riferì: «*Arriva la paura con una presenza nera, un'ombra che fa da contraltare alla bellezza sfolgorante di prima, ma che sento come un'altra faccia della stessa medaglia. Questa bellezza sconvolgente è al tempo stesso terrificante; a volte vedo figure nello spazio composte da tratti neri paralleli tra di loro che incombono verso di me e sento rigidità alla nuca*». Un altro «*Mi sono aggrappato a xxx come un animaletto che si aggrappa alla pelliccia della madre per sopravvivere mentre il mio còrpo con degli spasmi si contraeva e si distendeva violentemente (...) tremante di paura e di freddo*». Per definire e spiegare la "marginalità" della paura, un intervistato disse che la paura è fisicità che non ha nulla a che fare con l'esperienza con DMT, che ci proietta in un "altro mondo", lontano dal corpo e dalla fisicità.

Scarsa è anche l'influenza dell'*esperienza cognitiva*: anche in questo caso la rapidità con cui si manifestano e terminano gli effetti non lascia

BIBLIOGRAFIA

Z. BÖSZÖRMÊNYI & S.T. SZARA 1958 "Dimethyltryptamine Experiments with Psychotics", in: *J.Ment.Science* n° 435:445-53

G. CAMILLA 1996 "La MDMA e le terapie psichedeliche: una prospettiva storica", in: *Altrove* n° 3:91-100

G. CAMILLA 1997 "Una breve storia delle psicoterapie psichedeliche", in: *Il Manifesto* 18 Ottobre

G. CAMILLA 2000 "Riflessioni sulla terapia psichedelica", in *Bollettino d'Informazione SISSC* n° 7 (nuova serie):6-10

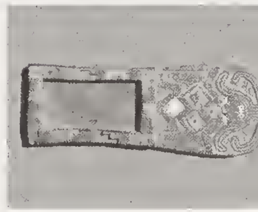
G. CAMILLA 2002 *Allucinogeni e terapia: sostanze a confronto.* Relazione tenuta al Convegno SISSC "Viaggi di Guarigione", Perinaldo (IM), 28-31 agosto 2002



Pagina destra: *DMT*

spazio a possibili insight di tipo psicologico, filosofico o artistico.
Dilatata all'ennesima potenza è invece l'*esperienza estetica*: un soggetto riferì di vedere «*colori che si muovevano, come dei frattali. Ero in un palazzo arabo in cui tutto quello che mi circondava erano arabeschi sgargianti in movimento*».
Oppure: «*Subito arriva l'immagine di uno sfondo verde animato da linee scure in movimento che descrivono disegni arabescati. Gli sfondi poi cambiano colore, ricordo il giallo e poi forse l'azzurro*».
Notevolmente interessata è anche la *dimensione transpersonale* o *trascendentale*: un altro soggetto descrisse la sua esperienza in questi termini: «*Avevo la sensazione di essere portato via, e mi sono dimenticato del mio corpo, della mia vita. Mi sono ritrovato in un altrove fuori di me, oltre la mia coscienza, più in là. Mi ero affacciato su di un altro mondo*».
"*Nelle forme che si creano mi sembra di avvertire occhi senza forma che mi guardano e una presenza oltre l'umana esperienza, da cui emana un'energia dalla quale mi sento sovrastato*».

In chiave psicoterapeutica l'azione della *DMT* sembra essere sostanzialmente trascurabile, non alimentando un'*esperienza psicodinamica*. La maggior parte delle ricerche non evidenzia il riemergere di ricordi, traumi o simbolizzazioni di conflitti rimossi. Anche in questo caso, il rapidissimo decorso dell'esperienza con DMT sembrerebbe, almeno allo stato attuale della ricerca, ostacolare l'utilizzo della sostanza a scopi psicoterapeutici; la "rapidità" della sostanza deve essere valutata in due sensi: 1) la difficoltà di seguire qualsiasi sequenza del pensiero, letteralmente





G. KAPLAN *et al.* 1976 "The Psychedelic Model of Schizophrenia: the Case of DMT", in: *American J. Psychiatry* vol. 133 (2):203-208

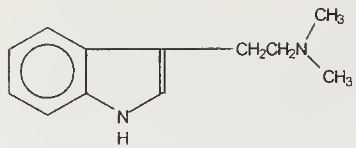
T. LEARY 1966 "Programmed Communication During Experiences with DMT", in: *Psychedelic Review* n° 8:83-95

R.E.L. MASTERS J. HOUSTON 1966 *The Varieties of Psychedelic Experience*. Holt, Rinehart & Winston, N.Y.

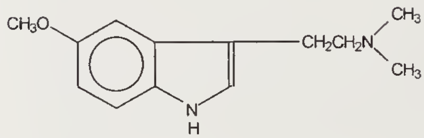
R.J. STRASSMAN 1991 "Human Hallucinogenic Drug Research in the United States: A Present-Day Case History and Review of the Process", in: *Journal of Psychoactive Drugs* n° 23:29-38

R.J. STRASSMAN 1997 "Le droghe allucinogene nella ricerca e nel trattamento psichiatrico", in: *Altrove* n° 4:81-113

N,N-Dimetiltriptamina (DMT)



5-Metossi-N,N-Dimetiltriptamina (5-MeO-DMT)



inondato da fenomeni percettivi; 2) l'esperienza non resta a lungo impressa. In ogni caso la *DMT* non può certo competere con l'azione introspettiva dell'LSD o della mescalina. A differenza però di queste sostanze la *DMT* non sembra lasciare conseguenza alcuna al termine dell'esperienza: nelle ore successive, spesso anche il giorno dopo, il soggetto vive un profondo senso di benessere e di lucidità mentale.

Nonostante ciò, personalmente sono del parere che la sperimentazione clinica con *DMT* possa riservare in un prossimo futuro risposte interessanti sul piano specificamente biochimico. La *DMT* infatti, fra tutti gli allucinogeni, è quello che presenta un'azione che possiamo definire abbastanza costante, con una serie di temi comuni in un'altissima percentuale di sperimentatori. I più importanti di questi temi comuni sono quelli evidenziati anche da Strassman nell'articolo pubblicato su *ALTROVE*:

1- L'esperienza di una sorta di "natura abitata": quasi il 90% dei consumatori riferisce sensazioni (o visioni) di venire trasportati in un altro mondo da "entità": spiriti, angeli, demoni o esseri extraterrestri. Un soggetto descrisse di aver volato accompagnato da «*i Signori dell'Universo, esseri soprannaturali mostruosi, ma non spaventevoli: figure umane con la testa di uccelli, serpenti alati, alberi con la testa umana, strane sfere con occhi, naso, bocca e minuscoli arti*».

2- L'esperienza di morte. Anche qui la maggior parte degli sperimentatori afferma di aver avuto la reale sensazione di essere sul punto di morire. Un soggetto riferì di essere stato «*nella dialettica tra la vita e la morte come se vivessi una vera e propria iniziazione passando in mezzo a questi due grandi opposti complementari*». Perché questa uniformità di sensazioni, si chiede Strassman? È soltanto un'esperienza di "morte psicologica", caratteristica di molte esperienze psichedeliche e sciamaniche, la cui attinenza con la morte reale è tutta da dimostrare, oppure è una sorta di "anticipazione" del momento del trapasso? Strassman ipotizza che la ghiandola pineale possa produrre, al momento della morte, *DMT* o triptamine analoghe. In questo caso il campo di ricerca e di sperimentazione si amplierebbe e avrebbe dei risvolti clinici non indifferenti: la *DMT* potrebbe, in questa direzione, essere una specie di "allenamento" per i malati terminali e per chi è interessato al processo della morte.

R.J. STRASSMAN 1999 "Panoramica sulla ricerca con DMT", in *Altrove* n° 6:62-74



R.J. STRASSMAN 2001 *DMT: The Spirit Molecule*. Park Street Press, Rochester, Vermont

R.J. STRASSMAN & C.R. QUALLS 1994 "Dose-Response Study of N,N-Dimethyltryptamine in Humans", in: *Arch. Gen. Psychiatry* n° 51:85-97

S. SZARA 1989 "The Social Chemistry of Discovery: the DMT Story", in: *Social Pharmacology* n° 3:237-248

L'ESPERIENZA ESTATICA DEL PARTO

Luisa
TATONI
giornalista

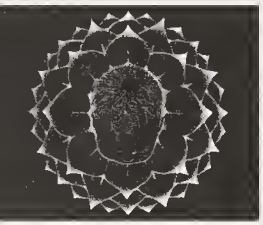
La nascita di un figlio produce uno stato di coscienza alterato che non necessita di sostanze o disciplina mentale, perché semplicemente "accade" nel corpo e nell'anima di chi partorisce.

Credo che per unicità e potenza il parto sia paragonabile solo alla morte. È la vita che si manifesta con tutta la sua forza ed energia. È un momento da cui ogni donna può attingere per la sua crescita personale. È uno specchio dell'interiorità che va interpretato solo collegandolo alla propria storia. Per questo motivo non esistono due parti identici.



Dolore, paura, gioia, stupore, ritmo. Come descrivere il parto? Le donne lo raccontano partendo dal loro vissuto, ma che sia la prima o l'ultima esperienza, che assomigli a un film dell'orrore o a un grande orgasmo, c'è sempre una attenzione dettagliata, un desiderio di raccontare e capire. Il motivo è che il parto è il momento culminante di una lenta, progressiva e inesorabile perdita

di controllo, che lascia libera la coscienza dai vincoli della razionalità, riportando il corpo a un ruolo, socialmente e storicamente perduto, di comando assoluto. È una esperienza estatica che trasporta la coscienza in uno stato non ordinario e che nasce spontanea dagli avvenimenti della vita quotidiana, come l'amore, il desiderio, la malattia o appunto la morte. Per sperimentare l'estasi prodotta dall'alterazione non è necessario assumere sostanze o seguire una rigida disciplina interiore come nella meditazione. E forse proprio per questo motivo, la società contemporanea tenta di soffocare e ingabbiare un'esperienza così ricca di significato, togliendo alle donne la capacità di gestirla e delegando questo compito alla medicina.
Oscuramente consapevoli di tutto questo, quando il mio compagno e io ci siamo accorti di aspettare un bambino, abbiamo scelto un iter non convenzionale. Invece dell'ospedale abbiamo optato per il parto in casa, assecondando il desiderio comune di vivere la nostra esperienza fino in fondo, minimizzando i filtri culturali e l'interventismo medico. Il risultato è stato un viaggio, giunto al termine proprio nei giorni in cui scrivo questo resoconto, che spero potrà servire ad altre persone decise ad affrontare un evento così singolare come la nascita di un figlio.



UN CICLO LUNGO MESI

Per parto si intende il singolo giorno della nascita di un figlio, ma andrebbe considerato tutto un periodo che inizia con la gravidanza e si conclude diversi mesi dopo la nascita, quando il piccolo essere sviluppa un'autonomia nutrizionale, motoria e affettiva che lo separa sufficientemente dal corpo della madre, spesso con gran dispiacere di quest'ultima.

I mesi della gravidanza sono stati per me l'inizio di un viaggio interiore. La prima sensazione che ricordo è la percezione di una trasformazione. Credo che anche la donna più disattenta si accorga dei mutamenti che accompagnano un evento così bizzarro come la crescita al proprio interno di un essere diverso da sé. Nonostante la storia della medicina occidentale abbia tolto alla gravidanza la sua serenità fisiologica, trasformandola, come la malattia, in un terreno di controllo e sperimentazione (ma anche e soprattutto di consumo) il cambiamento progredisce in modo costante, lento e inesorabile. Può essere percepito solo negli aspetti esteriori (la pancia che cresce, il peso che aumenta) oppure può essere descritto con altre geografie del corpo, per esempio il sistema sottile di centri di energia utilizzato nei chakra. La mia esperienza è stata di una progressiva sensibilizzazione dei primi quattro chakra, in relazione alla crescita della pancia, quasi che il piccolo essere "toccasse" determinati punti in conseguenza della sua crescita. La sensazione che ne ho avuta è stata simile a un lungo periodo di meditazione, che ha portato un aumento della dinamicità e della sicurezza legata all'intuizione, una sorta di accumulo di energia che si è sprigionata al momento del parto e ha pervaso i mesi successivi, come mai era successo in vita mia. Dopo il parto, il chakra più attivo è stato quello del cuore e tale è rimasto per un lungo periodo, soprattutto nei primi quattro mesi di vita

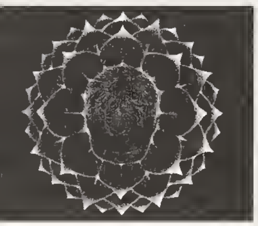


della bimba, durante i quali il suo cibo è stato esclusivamente il latte materno.
La percezione e l'attenzione ai cambiamenti del corpo (con una certa fissazione monotona che rende le donne al termine della gravidanza piuttosto asociali e molto centrate su sé stesse, al limite dello stato alterato) è un momento importante del viaggio, perché prepara la sintonia necessaria tra corpo e coscienza.
I mesi antecedenti al parto sono essenziali per descrivere l'esperienza

nel suo complesso e probabilmente ne determinano molti aspetti, come peraltro si trova scritto anche nelle più diffuse riviste femminili. Una buona gravidanza è necessaria a un buon parto, dove "buono" può essere interpretato genericamente come "sereno". Il controllo o l'accettazione del proprio stato di ansia, delle paure, dell'agitazione e persino dell'impegno fisico è di indubbio aiuto per arrivare al momento del parto con una disposizione d'animo adatta a intraprendere il grande viaggio.

IL PROBLEMA DELLA COSCIENZA

Alla base delle categorie che utilizzerò in questo articolo c'è la mia esperienza di vita. Per costruire un terreno comune di comprensione, mi devo soffermare su alcuni termini che userò in seguito, come razionalità, inconscio, coscienza, controllo, estasi e trance. Per razionalità intendo un tipo di attività mentale propria dell'essere umano, cioè la capacità di relazionare gli eventi, costruire un sistema temporale e portare a termine attività programmate. È quel tipo di pensiero che permette di alzarsi la mattina e andare al lavoro in macchina rispettando il codice stradale, oppure è la capacità di costruire un calendario e ricordare i compleanni. La razionalità è una parte di attività mentale recente nella storia evolutiva dell'uomo e si propone di spiegare (e far funzionare) ogni singolo evento utilizzando il suo proprio set di strumenti, efficace in talune circostanze, come abbiamo visto, ma deleterio in altre, per esempio nei tentativi di prevalere o controllare l'inconscio.



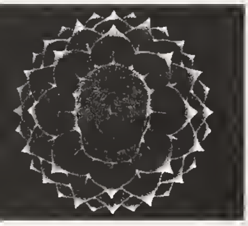
L'inconscio pare recalcitrante a ogni descrizione. Possiamo definirlo come categoria residuale e stabilire innanzitutto cosa non è: è tutta quella parte della mente umana non definibile come razionale, cioè l'enorme maggioranza dei processi mentali, che per la loro vastità, complessità e profondità non sono (e probabilmente non saranno mai) descrivibili in alcuna forma, o perlomeno, in alcuna forma razionale. L'inconscio è, tra le tante cose, la parte della mente che sta più a stretto contatto con il corpo. Per utilizzare una metafora tipica del Romanticismo, l'artista sperimenta la fusione tra razionalità e inconscio nel momento in cui crea l'opera d'arte; l'ispirazione è paragonabile all'attività inconscia della mente, mentre la realizzazione si avvale delle facoltà offerte dai processi razionali.
Il terzo termine che userò è controllo. La parte razionale, per sua stessa natura, tenta di esercitare un controllo costante su ogni attività umana. Potremmo paragonare la razionalità a un giovane petulante e saputello, che pretende di organizzare ogni evento seguendo determinati schemi. Per agire, mette a tacere il placido anziano (l'inconscio) che soggiace senza eccessivi fastidi alle velleità organizzative del giovane, almeno fino a quando il suo comportamento è utile o perlomeno innocuo.
L'estasi è un momento in cui l'inconscio emerge, revocando in tutto o in parte la capacità di controllo razionale. La coscienza, in questo caso, si espande (o si altera, a seconda della prospettiva). Cercare una definizione di coscienza è altrettanto difficile quanto definire l'inconscio. Le righe più illuminanti che ho letto a questo proposito descrivono la coscienza come «una parte della vita mentale molto più piccola di quanto abbiamo

coscienza, perché non possiamo essere coscienti di ciò di cui non siamo coscienti... È come chiedere a una torcia elettrica in una stanza buia di cercarvi qualcosa che non sia illuminato. La torcia, vedendo luce in qualsiasi direzione si rivolga, concluderebbe che c'è luce dappertutto. Allo stesso modo si può avere l'impressione che la coscienza pervada tutta l'attività mentale, mentre in realtà non è così». (Jaynes, *La mente bicamerale e e l'origine della coscienza*, Adelphi, 1976, 39). Per coscienza intendo una sorta di dipinto dell'esperienza interiore, osservabile attraverso l'introspezione. Normalmente l'esperienza estatica termina con il ritorno a uno stato di coscienza ordinaria, mantenendo tuttavia un quadro vivido del dipinto, con il pieno ricordo degli avvenimenti, dei pensieri e delle sensazioni; ciò permette di rielaborare l'esperienza per trarne, volendo, spunti di crescita. Quando si realizza invece una perdita di controllo e contemporaneamente una perdita della coscienza, si entra in uno stato di trance. La trance è un tipo di esperienza gradevolissima, che però si limita all'esperienza in sé e non consente l'introspezione. Personalmente trovo più facile entrare in uno stato di trance che di alterazione della coscienza, ma nella mia esperienza la trance si risolve sempre con un buco della memoria.



LE CIRCOSTANZE DELL'ESPERIENZA

La nascita è parte del sistema culturale in cui si vive. Ciò che accade al momento del parto riflette la concezione della società nel suo complesso: una società tecnologicizzata come la nostra fa nascere le persone in un ambiente tecnologico. Da qui la considerazione che l'ospedale sia il posto migliore dove dare alla luce un bambino, sotto la tutela di medici specialisti e in ambiente controllato. Recarsi a partorire in un luogo sconosciuto, però, significa allontanarsi dal proprio ambiente e dalle persone fidate, rinunciare a una parte di sé e uniformarsi alla figura della paziente, pagando come moneta insicurezza e disorientamento.
Per questo motivo, al momento di scegliere dove e come partorire, di comune accordo abbiamo optato per casa nostra, che è in mezzo alla campagna, a mezz'ora di auto dalla città. Ci ha assistito una associazione di ostetriche specializzate nel parto a domicilio, grazie alla quale abbiamo potuto preparare con largo anticipo il set e il setting, cioè la situazione emotiva e il luogo, la compagnia e la modalità di intervento.
Il parto in casa è una pratica antica che si è andata perdendo. In alcune nazioni europee, per esempio l'Olanda, è ancora molto diffuso, al punto che l'ospedalizzazione è fornita a pagamento qualora non sia supportata da ragioni mediche valide. In Italia la casa non è più un luogo dove partorire, se non come esperimento di qualche azienda sanitaria locale particolarmente coraggiosa o come sfizio per persone che hanno una buona disponibilità economica. A titolo di cronaca, per il parto e per l'intera assistenza antecedente e successiva alla nascita, comprensiva dei materiali di soccorso e ben superiore per qualità e quantità a quella fornita mediamente da una struttura ospedaliera, abbiamo pagato 6.000 euro, di cui meno di 1.000 sono stati rimborsati dalla Regione Piemonte (e non tutte le Regioni forniscono lo stesso rimborso).



OSPEDALE O CASA?

Rileggendo alcuni testi basati sulle esperienze delle donne degli anni '70, ci è parso che in questi decenni la riflessione sulla nascita in casa non sia cambiata se non in peggio. Le nostre scelte sono state oggetto di dibattiti e dissenso un po' ovunque, non soltanto (com'era prevedibile) tra i parenti, ma anche tra la fascia di amicizie più sensibili e intelligenti. Poche persone ci hanno dato totale fiducia; in compenso molti hanno commentato a posteriori che "siamo stati fortunati", come se il buon andamento delle proprie esperienze dipendesse soltanto dal caso.
L'ospedale ha un impatto molto violento sulla dinamica del parto, anche nelle strutture che si impegnano a rispettare le esigenze della donna. Innanzitutto le procedure sono stabilite secondo protocolli che vengono applicati con scarso rispetto delle esigenze individuali; il passaggio da una fase all'altra (dal travaglio al parto, dal parto alla secondazione) prevede tempi stabiliti a priori che lascia al personale medico il diritto/dovere di intervenire quando si esce dagli schemi. In secondo luogo, la necessità di tutela da parte dell'istituzione obbliga a un continuo controllo delle condizioni fisiche della madre e del bambino, con

visite, esami e altri accertamenti che sono invasivi e deconcentranti.
Il parto in casa, al contrario, si modella sulle esigenze del nucleo familiare e mette le esigenza della donna in primo piano, pur tutelando quelle (spesso squisitamente sociali) della medicina moderna.
Partorire in casa significa non doversi difendere dall'ambiente e dagli altri, poter concentrare tutte le energie psichiche e fisiche su quel che si sta facendo, affidarsi a un meccanismo fisiologico perfettamente funzionante e collaudato da millenni.
Nel nostro caso abbiamo deciso di portare avanti il travaglio da soli e di limitare al minimo le visite di controllo; le ostetriche sono state allertate al telefono e tutto ha funzionato a meraviglia, con tempi brevi, senza emergenze e senza bisogno di interventi esterni, pur trattandosi della mia prima figlia.

I COMPAGNI DI VIAGGIO

Ogni donna sa partorire da sola, anche se non ne è cosciente, tuttavia da un punto di vista antropologico è normale essere assistite; il parto in solitudine è contemplato in rarissime eccezioni che hanno un valore punitivo o di emarginazione. Una possibile spiegazione si trova nelle esigenze di sviluppo dei piccoli, che non evolvono in adulti se non sperimentano una ricca interazione con i propri simili fin dalla più tenera età.
Al parto in casa partecipano generalmente quattro attori, in attesa del quinto: la donna, il compagno o una persona amica e due ostetriche. Tutti hanno un ruolo ben definito e partecipano a un lavoro collettivo. L'ostetrica è la figura che guida l'esperienza, il vigile custode del buon viaggio: delle due che partecipano, una si dedica alla donna, aiutandola nell'ingresso e nell'uscita dallo stato estatico, l'altra si occupa dell'accoglienza al nuovo arrivato.
La scelta delle persone che partecipano al parto è di importanza fondamentale. Il padre non è un mero osservatore, ma un assistente che libera la donna dalla razionalità. Durante il travaglio, per esempio, è utile controllare la frequenza e la durata delle contrazioni, che diventano progressivamente più vicine, lunghe e dolorose. Tenere il conto, orologio e penna alla mano, è faticoso e richiede un'attenzione lucida e cosciente che è esattamente il contrario di quel che serve a un buon parto. Lo stesso discorso vale per molte altre necessità: gestire le emergenze, usare il telefono o anche solo scattare le fotografie. Poter demandare questi compiti al padre con assoluta fiducia è stato per me il miglior lasciapassare allo stato modificato.
Credo che il parto in casa lasci una impronta profonda in coloro che vi partecipano. La fiducia e l'autostima di ciascuno si rafforza per aver gestito una esperienza così importante, mentre si impara un modo diverso di considerare la salute e la prevenzione, accettando le enormi possibilità di ripresa dell'organismo, evidenti in particolar modo nel bambino piccolo. Restare in casa, infine, non lascia "vuoti di esperienza". Non si abbandona un posto per tornare giorni dopo con un ruolo nuovo e difficile: si diventa genitori sul campo.

LA PAURA

Il parto inteso in senso allargato è associato a due compagnie poco piacevoli: la paura e il dolore. La paura pervade tutta la gravidanza ed esplode in prossimità del grande evento. Per quanto se ne parli, è un sentimento poco accettato. La grande quantità di test e controlli che avvengono durante la gravidanza e che si fanno più assidui verso la fine, proprio nel momento in cui servirebbe maggior tranquillità, sono un tentativo di esorcizzare la paura della donna e della società, rimuovendola o negandola. Può accadere di provare una paura specifica, per esempio di malformazioni del bambino o di un parto difficile, oppure può essere un sentimento vago, una sorta di allarme che risuona nel corpo. Spesso la paura impedisce di stare fermi a osservare e spinge a intervenire quando non ce n'è bisogno.

Per quanto la paura sia molto presente nella mia storia personale, ho avuto la fortuna di essere guidata ad accettarla e non a negarla. Sono così riuscita a evitare il maggior numero di interventi esterni, a volte opponendomi apertamente, a volte ricorrendo a sotterfugi. Ho potuto così affrontare la paura serenamente, affidando la lettura del mio stato di benessere e malessere solo alle mie sensazioni e non alle macchine o ai medici. Con il senno di poi devo ammettere che le poche occasioni in cui ho reagito alla paura, tentando di metterla a tacere, ho peggiorato una situazione che probabilmente avrebbe avuto una buona soluzione spontanea. La paura è probabilmente la causa di molti parti infelici. Talvolta non si tratta neppure della paura della madre, ma di quella dei medici o del contesto sociale, come nel caso del primo ginecologo che ho consultato, il quale mi ha prospettato come unica soluzione un parto in anestesia e con taglio cesareo, a causa della remota eventualità di una complicanza, che ovviamente non ha avuto alcun peso.



IL DOLORE

Che partorire sia doloroso non è certo una novità. Quel che non si dice è che il dolore del parto ha una precisa funzione e una durata ben definita, perché scompare immediatamente dopo la nascita. Nella mia esperienza, il dolore è comparso pianissimo: un leggero malessere, accompagnato dall'intuizione assolutamente non governabile dell'imminenza dell'evento. Dopo una giornata ricca di attività complementari e poco significative, che sono servite per distogliere il pensiero dalla prossimità dell'evento (e forse ad allontanarlo) sono cominciate le doglie.

Se non è facile gestire la paura, ancora meno lo è accettare la sofferenza. Non si tratta di un dolore lacerante o acuto, ma di un sottofondo rombante, forte, costante e travolgente, caricato per di più da gravosi richiami ancestrali a una natura maligna e a un dio malvagio che lo impartisce come punizione. Le contrazioni, che si infittiscono progressivamente fino a raggiungere il ritmo di una ogni due minuti, sono sfibranti e non lasciano requie. La contrazione è una sorta di onda che fluisce, sale fino al suo massimo, scende e si ferma, scomparendo del tutto per poi ricominciare. Quando le contrazioni sono ravvicinate, non c'è

tempo né modo di pensare. Resistere è impossibile e quanto più si tenta di evitare il dolore, tanto più forte arriva. L'unica soluzione è arrendersi e lasciar sciogliere il dolore fino in fondo, lasciandosi trasportare dal ritmo, cercando di respirare, rilassare muscoli e mente fino a quando la razionalità scivola via e si diventa (o si torna a essere) totalmente un corpo.

IL TRAVAGLIO

Quando si raggiunge questo stato, arriva una fase estremamente piacevole, chiamata di adattamento al travaglio. Tecnicamente è il momento in cui la dilatazione è sufficiente, ma non sono ancora iniziate le spinte espulsive. Il dolore si ferma e il corpo è pervaso da un riposo dolcissimo. È un attimo di silenzio, di leggera evanescenza, che per me è arrivato all'alba ed è durato diverse ore. Tutto finisce e tutto sta per iniziare, tutto è vivido e tutto è rilassato, c'è serenità ma anche stupore e attesa. Stavo sdraiata sul divano, mentre il padre riposava in un'altra stanza e persino la bambina stava ferma nella pancia. Sentivo un'energia piacevole che mi dispensava da ogni strategia. Sarebbe stato il momento perfetto per dare il via al parto, ma non ho avuto il coraggio di proseguire da sola e ancora me ne rammarico.
Reagendo alla paura, come concordato abbiamo chiamato le ostetriche e abbiamo atteso il loro arrivo, le loro indicazioni, la routine di preparazione che avevamo più volte discusso. Nel frattempo sono tornate le contrazioni, ma in un contesto in cui era meno semplice abbandonarsi. Dopo circa un'ora, il padre e una ostetrica, forse intuendo la situazione, si sono allontanati. Rimasta da sola con l'altra ostetrica mi sono rilassata e ho cominciato a sentire le fortissime spinte espulsive. Come se un interruttore avesse acceso la luce, da un istante all'altro ho perso il controllo di me stessa; mi sono sentita gridare e mi sono vista mentre mi toglievo il pigiama. La razionalità si è come vaporizzata. L'ostetrica mi ha portato con una sorta di ipnosi fino sul luogo preparato per il parto (che altro non era se non un cantuccio del pavimento imbottito da coperte e lenzuola, davanti alla stufa accesa) e mi ha dato indicazioni di spalancare la mani e la bocca a ogni spinta, cercando un contatto interiore e chiamando per nome la bimba che cercava di uscire. Sentivo distintamente il piccolo essere reagire a questo contatto e la sentivo spingere con tutta la sua forza. Il dolore delle contrazioni non c'era più, sostituito da una sorta di attrito, che è durato pochissimi minuti, giusto il tempo di far uscire la testa. In alcuni resoconti questo istante è descritto come un grande orgasmo: non posso dire che sia stato così, ma sicuramente è stato un momento di assoluta fisicità. Non c'era spazio per altro che lei e io; né dolore, né paura, né piacere: solo due corpi in assoluta, precisa relazione, tra la sua incredibile necessità di nascere e la mia necessità di accompagnarla. Ancora adesso non posso fare a meno di commuovermi ripensando a quel momento. Viola è scivolata fuori di me in meno di mezz'ora, senza bisogno di prescrizioni di comportamento, episiotomia o altri interventi. Come nella migliore tradizione, il primo contatto con la realtà è stato un vagito, che per me è risuo-

nato come un campanello che ha risvegliato la coscienza, proprio come nella meditazione un suono limpido riporta alla quotidianità. Però non era ancora finita.



IL RITORNO

Viola è nata ed è stata accolta dal padre. Idealizzando una certa maternità, pensavo di volerla subito vedere e toccare, ma ho ricevuto dal corpo chiari segnali di non muovermi e aspettare. Non ero stanca, però non avevo voglia di fare niente. Unici desideri: la tranquillità, il riposo, il silenzio. Mi sono fatta raccontare com'era la bimba e me la sono immaginata, prima di vederla per davvero (un tributo da pagare alla razionalità?). Ricostruendo i tempi a posteriori, ci ho messo quasi un'ora per terminare la secondazione o "piccolo parto", cioè l'ultima fase durante la quale si espelle la placenta, anche a causa di alcuni fattori imprevedibili legati proprio all'essere in casa e quindi in qualche maniera "vulnerabili" alla quotidianità (il telefono che squilla, un ospite inatteso che arriva nel momento sbagliato non sono filtrati dall'istituzione o dal centralino di un ospedale).
Il giorno del parto si è concluso con un veloce ritorno alla normalità: le ostetriche hanno messo a posto la casa e preparato un piatto di pasta; due ore dopo, con Viola che dormiva nella culla, eravamo tutti seduti a pranzo intorno al tavolo. In serata è avvenuta la visita del pediatra, richiesta dalla Regione entro le 24 ore successive al parto; abbiamo così avuto conferma ufficiale che Viola è nata in perfetta salute e che il parto è andato bene, anche secondo i più rigorosi canoni medici.
Nei quindici giorni successivi le due ostetriche si sono alternate per seguire il puerperio, visitandoci all'inizio quotidianamente e diradando i controlli nei giorni successivi. Invece di tornare da un ambiente estraneo, come l'ospedale, abbiamo sperimentato nella nostra stessa casa i primi giorni di vita della piccola (allattamento, sonno, veglia, pulizia e via dicendo) accompagnati da persone benevolenti e competenti, ben inserite nella nostra storia e nel nostro contesto. Ancora adesso siamo in contatto con loro ed è una grande tranquillità poter contare sull'esperienza di chi ci conosce così bene.
Sette mesi dopo il parto, proprio il giorno in cui pensavo di aver terminato questo articolo al quale sto lavorando da un lungo periodo, è finita la gravidanza esogena. Anche questa volta non è stata la coscienza, ma il corpo che mi ha mandato un segnale esplicito: il ritorno del ciclo mestruale e quindi una nuova fertilità, accompagnata dalla possibilità di non dedicare la mia cura materna soltanto a Viola.





Stampato
per conto di
NAUTILUS
Casella Postale 1311 - Torino
nel luglio 2004
da Stampatre
Torino

ALTROVE è una rivista che parla di stati di coscienza e di stati modificati di coscienza. Affronta cioè uno dei campi più discussi e fraintesi della nostra esistenza in quanto esseri umani. Le manifestazioni che chiamiamo Stati Modificati di Coscienza comprendono sì gli stati mentali prodotti da sostanze psicoattive chimiche e vegetali, ma anche tutta una serie di fenomeni molto vasti quali l'estasi, la trance, la possessione, la meditazione. L'antropologia, la botanica, l'etnologia, la neurologia concorrono come discipline e campi di ricerca a fare luce su un aspetto dell'esperienza umana che accompagna l'uomo dalla sua preistoria e che guardando alla continua scoperta ed ampia diffusione di sostanze psicoattive è ben lontana dall'essersi conclusa.



€ 9,30